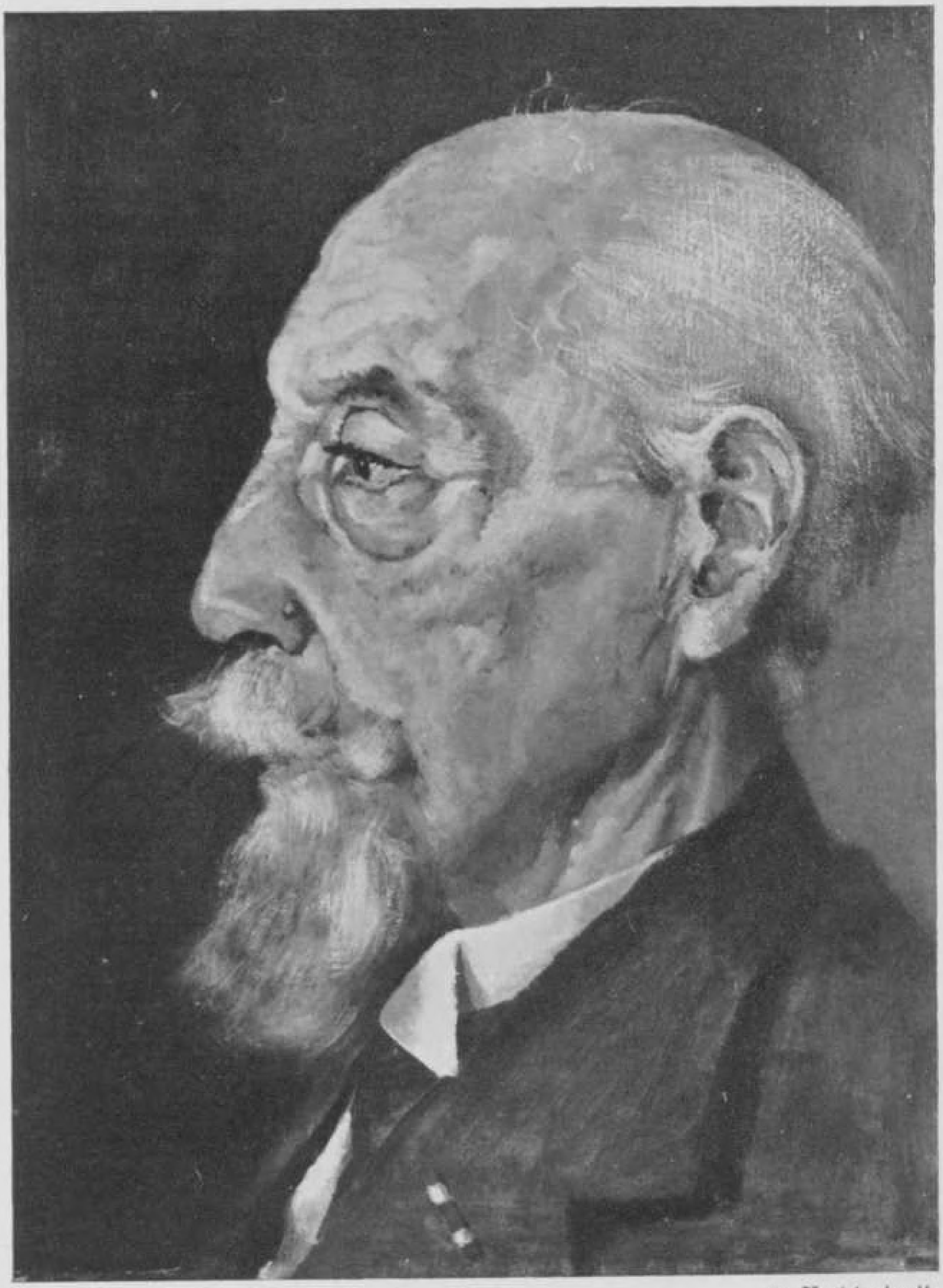
BATAVIA'S GENOOTSCHAP.

OPGERIGT 24 APRIL 1778.

1018
A52
KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK
0428 3179

BINGKISAN BUDI



P. Herfst pinxit

PROF. DR PH. S. VAN RONKEL

504905.

BINGKISAN BUDI

EEN BUNDEL OPSTELLEN
AAN
Dr PHILIPPUS SAMUEL VAN RONKEL
DOOR VRIENDEN EN LEERLINGEN
AANGEBODEN
OP ZIJN TACHTIGSTE VERJAARDAG
1 AUGUSTUS 1950

LEIDEN — 1950
A. W. SIJTHOFF'S UITGEVERSMAATSCHAPPIJ N.V.

KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK

Copyright by
Royal Batavia Society of Arts and Letters,
Djakarta

PRINTED IN THE NETHERLANDS

VOORREDE

יְמֵי־שְׁנוֹתֵינוּ בָהֶם שִׁבְעִים שָׁנָה וְאִם
בִּגְבוּרֹת שְׁמוֹנִים שָׁנָה

„Aangaande de dagen onzer jaren, daarin zijn zeventig jaar, of zoo wij zeer sterk zijn, tachtig jaar".

Dit vers uit het Boek der Psalmen (90 : 10) moge tot kernspreuk dienen van deze bundel wetenschappelijke opstellen, aangeboden aan Professor Doctor Philippus Samuel van Ronkel bij gelegenheid van zijn tachtigste verjaardag, 1 Augustus 1950.

Toen deze gedenkdag naderde, hebben enige vroegere leerlingen van Professor Van Ronkel het plan opgevat, de Leermeester een verzameling opstellen aan te bieden, geschreven door bevriende vakgenoten in de ruimste zin, en door leerlingen die zijn blijven arbeiden in die Oosterse wetenschappen welke Professor Van Ronkel bij voorkeur beoefend heeft.

Voor de uitgave van deze bundel, welks zinvolle titel te danken is aan Mr. S. Takdir Alisjahbana te Djakarta, is de tussenkomst ingeroepen van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Tot dit Genootschap heeft Professor Van Ronkel van het jaar 1895 af tot 1950 toe in betrekking gestaan, vele jaren als lid, later als erelid, voorts als redacteur van het Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, als bibliothecaris, als conservator der handschriften, tenslotte als vertegenwoordiger in Nederland. De Directie van het Genootschap, besluitende dat deze bundel onder 's Genootschaps werken zou worden opgenomen, heeft tevens goedgevonden, dat het comité van redactie, hieronder vermeld, zou optreden als haar gemachtigde ter bezorging van de uitgave.

Om practische redenen heeft de uitgave in Nederland plaats gevonden. De steun, daarbij ondervonden van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde te 's-Gravenhage, zij hier met erkentelijkheid vermeld.

Voorts betuigt het comité van redactie gaarne zijn dank aan de Heer P. Herfst te Leiden, die toestemming heeft verleend het door hem in 1944 geschilderde portret van Professor Van Ronkel in deze bundel te reproduceren.

De tachtigjarige Mahaguru moge de bundel aanvaarden als een klein bewijs van de gevoelens van eerbied, dankbaarheid en vriendschap, die zovelen hem toedragen. Op de 'Ālim, die zijn leven aan de wetenschap wijdde, worde toegepast dit woord bij de Arabische dichter al-Ḥarīrī (Maqāma 9):

وشغلى الدرس والتبحّر فى العلم طلابى وحبّذا الطلب

„Mijn bezigheid is geweest de studie, mij te verdiepen in de wetenschap was mijn streven, en studeren, hoe heerlijk is dat!"

Namens de Directie van het
Koninklijk Bataviaasch Genootschap
van Kunsten en Wetenschappen:

A. A. Cense
G. W. J. Drewes
G. F. Pijper
P. Voorhoeve.

PROF. DR PH. S. VAN RONKEL BERUSIA 80 TAHUN

Dengan hati jang girang saja merasakan suatu kehormatan untuk menjumbangkan sebuah tulisan pada waktu usia Prof. Van Ronkel mendjelang 80 tahun ini. Pada tahun 1918 sampai tahun 1923 saja telah mendapat kehormatan mendjadi pembantunja dalam Universiteit Leiden. Dimasa itu saja sudah sangat menghargai Prof. Van Ronkel oleh karena pribadinja sebagai mahaguru dan pemimpin Universiteit tersebut dalam urusan pekerdjaan saja selaku dosen.

Dalam segala lapangan kelihatan oleh saja, bahwa mahaguru ini adalah jang sederhana dan praktis sekali. Sederhana dalam hidupnja sehari-hari begitu pula sederhana dalam buku-bukunja, seperti bagaimana halnja dengan kitab kamus jang dikeluarkannja dan sekarang telah beberapa kali pula ditjetak itu. Kitabnja ini tidaklah seperti Kamus Bahasa Melaju karangan Wilkinson atau Klinkert, jang kebanjakan perkataan² didalamnja diambil dari kesusasteraan lama dan kitab² tua, sehingga kebanjakan dari perkataan² itu sekarang tidak dipakai lagi, malahan banjak pula jang tidak dikenal orang sama sekali. Kitab kamus Prof. Van Ronkel djauh bedanja dengan itu. Sehingga bila kitab kamusnja ini ditambah dengan istilah² serta perkataan² jang kini telah mendjadi lazim, maka dapatlah dia digunakan dewasa ini dengan berharga sekali. Apalagi guna bangsa Belanda sendiri jang beladjar di Universiteit² Eropah. Dengan ini maka apabila mereka sampai di Indonesia, tidaklah mereka akan tjanggung dalam pergaulannja dengan penduduk Indonesia.

Sebabnja Prof. Van Ronkel diwaktu 50 tahun jang silam itu sudah mulai mengusahakan penggunaan bahasa sehari-hari dalam kitab kamus jang dibuatnja, saja rasa bukanlah oleh karena pengetahuannja tentang bahasa² Indonesia kurang dalam dan sempurna, akan tetapi tidaklah lain oleh karena beliau dimasa itu telah mendapat udjian dari masjarakat sendiri ketika datang ke Indonesia

dengan sebuah kapal hadji. Salah satu peristiwa jang dialami berkenaan dengan itu, ialah ketika kapten kapal jang ditumpanginja itu — kapal itu adalah pula kapal jang membawa hadji² jang pulang ke Indonesia dari Mekah — mengetahui bahwa salah seorang penumpangnja adalah seorang ahli bahasa jang baru lulus dari Universiteit Leiden dengan ,,cum laude". Dimintalah oleh kapten itu bantuannja untuk menjatakan kepada para hadji bahwa mereka dapat mengambil makanan dan minuman dengan djalan menundjukkan tékétnja masing². Demikianlah apabila para hadji itu telah berkumpul semuanja diatas geladak, maka berpidatolah Prof. Van Ronkel. ahli bahasa muda dari Universiteit Leiden itu :

,,Maka adalah nachoda bahtera ini memberi ma'lumat kepada sekalian djema'ah Hadji, bahwasanja sekalian tuan² Hadji akan diberikan makanan dan minuman bilamana waraqah dari bahtera ini dipertundjukkan kepada tuan nachoda."

Kemudian Dokter muda ini diiringi oleh kapten dan opsir² kapal itu meninggalkan geladak tempat para hadji tadi berkumpul. Akan tetapi kita semua sama mengetahui, bahwa kebanjakan dari hadji² itu bukanlah orang² jang terpeladjar, melainkan orang² desa jang datangnjapun dari segala pelosok Indonesia ini, sehingga kebanjakan mereka tidaklah tahu akan huruf latin maupun bahasa lain dari bahasa² daerahnja sendiri, seperti Djawa, Sunda, Bugis, Makasar, Madura, Atjeh, Minangkabau dan lain-lainnja. Setelah Prof. Van Ronkel memberikan maklumat tadi, mereka tinggal berdiri berpandang-pandangan sadja dan apabila waktu telah tiba, tidak seorangpun dari mereka jang datang dengan memperlihatkan tékétnja masing².

Kapten lalu memanggil kepala kelasi dan menanjakan apakah para hadji sudah mengambil makanannja. ,,Belum", djawab kelasi itu, ,,barangkali mereka tidak mengerti ......" Achirnja kapten menjuruh kelasi itu sadja untuk berbitjara . .

Para djemaah dikumpulkan lagi digeladak dan kepala kelasi dengan menggerak-gerakkan sebuah tongkat bambu jang kasar ditangannja berteriak:

,,Heee, apa kowe tidak mengeeerti ? ...... ? Kalau mau makan kasi lihat ticket .... Ajo, lekas ambil makan ......!" Maka berlarianlah hadji² itu membawa rantang dan tjereknja. Sekalian opsir dan kelasi kapal gelak terbahak-bahak oleh kenjataan bahwa sikepala kelasi djauh lebih paham dari seorang

ahli bahasa lulus Universiteit dengan „Cum laude" itu ....

Entahlah ini kiranja satu dari pengalaman-pengalaman Prof. Van Ronkel untuk kemudian mengambil djalan jang praktis.

Prof. Van Ronkel adalah seorang jang dalam pengetahuannja tentang sinonim² dalam bahasa Indonesia. Bahasa Indonesia, sebagaimana djuga bahasa² lain banjak memakai sinonim², ada djuga jang diambil dari bahasa lain kemudian mendjadi bahasa sendiri pula.

Demikianlah pada suatu hari dalam kuliah responsi, oleh Prof. Van Ronkel ditanjakan kepada seorang mahasiswa Indonesia perkataan² jang sama artinja dengan perkataan „mati". Djawaban segera menjusul, „Meninggal, wafat, mangkat, berpulang kerahmatullah, kembali kenegeri jang baqa .....", dan sampai disini rupanja habislah perbendaharaan kata-katanja. Prof. Van Ronkel belum djuga puas, disuruhnja djuga tjari perkataan² lain. Kehilangan akal mahasiswa ini berbisik bertanja kepada teman jang duduk dekatnja jaitu seorang jang djuga dari Indonesia. Tiba² dengan gugup setelah mendengarkan bisikan kawannja berkata: „Mampus Professor .....". Prof Van Ronkel diam, dan walaupun oleh para mahasiswa Indonesia lainnja dipertahankan bahwa perkataan itu memang dipakai disegala daerah di Indonesia, beliau berkata: „Bukan itu jang saja maksudkan. Ada lagi jang lain ....."

Mahasiswa tadi bertambah gugup lagi, bisik kebisik, kemudian keluarlah dari mulutnja" ...... modar .....". Kuliah dibawah Prof. Van Ronkel jang biasanja berlangsung dalam suasana sungguh², tiba² gemuruh riuh ketawa. Prof. Van Ronkel diam dan tidak meneruskan pertanjaannja lagi ......

Pada suatu hari dalam kuliah pula seorang mahasiswa Belanda disuruhnja membatja tulisan huruf Arab: „Abubakar ditanam orang". Kalimat ini harus rupanja hendak diterdjemahkannja kedalam bahasa Belanda. Arti „abu" dia tahu, begitu pula perkataan „bakar". Maka apabila Prof. Van Ronkel bertanja, „Siapa Abubakar ?" simahasiswa ini gugup pula. „ .... siapa ? .... siapa .... Abubakar ? ..... De as van de verbrande mens, professor ! ....

Seketika dia tertawa djuga, akan tetapi kemudian dengan sungguh² lagi Prof. Van Ronkel menguraikan arti tiap² kalimat menurut hukum tata bahasa, supaja para mahasiswa mengerti

bahwa tiap² kata haruslah diartikan dalam susunan kalimatnja. Kemudian dilandjutkannja pula menerangkan bahwa banjak sekali kata² bahasa Arab jang mendjadi bahasa Indonesia dengan mengalami perobahan² dalam edjaannja. Seperti Abubakar adalah berasal dari bahasa Arab, nama salah seorang sahabat nabi Muhammad, Abu Bakr.

Selandjutnja diterangkannja pula sebagai misal kata sjari'at dari bahasa Arab jang mendjadi saringat dalam bahasa Indonesia. Hal seperti ini bukan terdjadi dalam bahasa Indonesia sadja, akan tetapi djuga dalam bahasa Belanda.

Sekali lagi saja katakan Prof. Van Ronkel adalah seorang jang amat praktis. Kepada saja pernah diandjurkannja, demikian pula terhadap para mahasiswa dikala itu, supaja banjak membatja-batja surat kabar serta tulisan² jang banjak berisi pertjakapan sehari-hari dalamnja. Misalnja disebut buku Tjakap rampai² karangan Hadji Ibrahim. Akan tetapi bagi mahasiswa Belanda dimasa itu hal itu sangatlah sukar, oleh karena perkataan² jang didapati dalamnja sukar mereka tjari dalam kamus² jang mereka punjai. Walaupun demikian Prof. Van Ronkel memaksa mereka untuk berhubungan dengan praktik seperti itu. Demikianlah diwaktu itu banjak mahasiswa jang mengeluarkan keringat, terutama diwaktu-waktu udjian.

Sehingga sekarangpun saja berpendapat bahwa dalam mempeladjari bahasa Indonesia dengan tulisan Arab, perlulah sekali dibiasakan membatja surat² kiriman. Kalau tidak dengan praktik seperti itu tidaklah orang akan sanggup menulis dan membatja huruf Arab dengan lantjar. Dan Prof. Van Ronkel sedjak waktu jang lama sudah memusatkan perhatiannja kesoal itu.

Selain dari itu, adalah pula Prof. Van Ronkel ini, seorang jang selalu memandang kemasa depan dan senantiasa pula bertindak atas kenjataan. Pernah pada suatu hari Prof. Van Ronkel memperlihatkan kepada saja seputjuk surat dari 24 orang penghulu dari Kota Gedang. Ditanah Minangkabau adalah adat sangat dipegang keras oleh penduduknja, sebagaimana djuga dikatakan oleh pepatah mereka: „Balando babenteng basi, Minangkabau babenteng adat" Dalam surat itu dinjatakan bahwa seorang gadis Minangkabau berasal dari Kota Gedang telah kawin dengan seorang dari Djawa. Keadaan ini bukan sadja menggemparkan di Minangkabau, akan tetapi oleh penghulu² Kota Gedang dirasakan sebagai

suatu penghinaan. Prof. Van Ronkel menanjakan pendapat saja. Dan dimasa itu saja sebagai orang Minangkabau merasa seperti djuga para penghulu tadi bahwa hal itu memang melanggar adat.

Prof. Van Ronkel tertawa senjum dan bertanja: „Apa bolehkah sigadis jang bersuami orang Djawa itu nanti kembali ke Kota Gedang?" Djawab saja dengan segera, „Tidak, Professor, sebab perempuan ini menurut adat sudah dibuang oleh ninik mamaknja dari kampung halamannja".

Lalu beliau bertanja lagi: „Bolehkah perempuan itu kembali ke Bukit Tinggi?" „Tentu boleh", kata saja.. Maka berkatalah lagi Prof. Van Ronkel: „Kalau dia sudah sampai di Bukit Tinggi, artinja dia sudah sampai di Kota Gedang........" Sajapun diam.

Sekarang dua dan tigapuluh tahun sesudah itu, saja dapat memahamkan perkataan jang diutjapkannja dengan pandangan jang djauh dan berdasar pada kenjataan itu. Demikianlah Van Ronkel adalah seorang jang selalu memandang kemasa depan dan bertindak atas kenjataan.

Kemudian pula adalah suatu hal jang mendapat perhatian saja dalam hubungan memperingati djasa² Prof. Van Ronkel mengenai bahasa Indonesia, dan sampai sekarang rupanja belum begitu diselenggarakan dengan baik, ialah ilmu pengetahuan bahasa dengan djalan membanding-bandingkan antara bahasa² (vergelijkende Indonesische taalstudie).

Tiga puluh tahun jang lalu Prof. Van Ronkel telah pernah membuat dictaat untuk itu, tetapi tempo jang digunakannja pendek sekali, sehingga belum dapat digunakan oleh para mahasiswa untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang bahasa Indonesia.

Pun dengan djalan banding membanding bahasa dikepulauan ini, dapatlah pula ditarik kesimpulan bahwa baik bahasa maupun bangsa Indonesia adalah satu asalnja. Kuntji² dalam ilmu bahasa Indonesia, seperti misalnja *b* bertukar mendjadi *w* (bajang djadi wajang), *d* mendjadi *r* (padi mendjadi pari) dan banjak lagi jang lain, menundjukkan bahwa bahasa² Indonesia adalah satu asalnja, kemudian bertukar-tukar menurut edjaan.

Untuk perkembangan bahasa Indonesia dewasa ini tentulah ahli² bahasa Indonesia akan lebih lagi mendalami sjarat² jang telah ditetapkan itu. Saja kira terutama di Indonesia perlu sekali diada-

kan kursi istimewa dalam Universiteit untuk soal Vergelijkende Taalstudie ini.

Demikianlah ketika saja minta diri daripada Prof. Van Ronkel keluarlah keluhan dari hatinja jang sutji: ,,Jah, sajang, tuan tak dapat melandjutkan tjita² kami, tetapi sungguhpun demikian tuan telah bertambah satu pengalaman lagi. Barangkali inilah salah satu dari pengalaman, jang dapat membawa seseorang madju dalam masjarakat".

Lain tidak djawaban jang dapat saja berikan dikala itu, ialah ,,Terima kasih, Professor Van Ronkel". Dan sampai sekarang terima kasih itu masih terasa dalam diri saja.

B. D. ABDULLAH (ALMARHUM).

HAYAM WURUK ALS TÄNZER

In dem altjavanischen Nāgarakṛtāgama, dem im Jahre 1365 von Prapañca zu Ehren seines Souveräns, des Könings Hayam Wuruk von Majapahit, verfassten Lobgedicht, wird im 91. Gesang geschildert, wie der König bei einem Fest an seinem Hofe durch sein Auftreten als Mime die Zuschauer in Entzücken versetzt.

Zwei seiner Würdenträger hatten im Namen auch der übrigen Festteilnehmer dem König mitgeteilt, dass die Herren den König in einer Mimenrolle zu sehen wünschten (Strophe 4) [1]. Der König willigt sofort ein, und in den Strophen 6, 7 und 8 des Gesanges gibt der Dichter eine ausführliche Schilderung davon, wie hervorragend der König seiner Aufgabe gerecht wird. Der Vater des Königs, Kṛtawardhana, übernimmt die Rolle des Spielleiters, der, bevor der König auftritt, eine Probe seiner eigenen Kunst darbietet (Strophe 5).

Ich gebe zunächst den Text und die Übersetzung der Strophen 5—8 nach Prof. H. Kern [2], mit Text-Konjekturen von Prof. Krom :

Śrī-Kṛtawarddhaneśwara mamañjaki sira rumuhun
ṅkāna rikaṅ witāna ri tĕṅah rinacana dinadak
śori nirêki gītada lawan tĕkĕsira rahajĕng
sotan ulah karāmyan ikanaṅ guyu juga winaṅun (5)

Ndâluwaran sirêki ri ḍataṅ narapati n aṅadĕg
gīta nirânyat aṅdani girahyasĕn ikaṅ [3] umulat
śori [4] nirêki suśrama nirukti lituhayu wagĕd
gīta nikâṅhirib-hirib aweh rĕsĕpan iṅ umulat. (6)

---

[1] Der Terminus rakĕt bedeutet, wie ich glaube, nur „kostümiert sein" und nicht „ein Maskenspiel aufführen", wie Hazeu (*Bijdragen tot de kennis van het Javaansche Tooneel*, 1897, p. 95) vermutet, dem sich Kern in seiner Übersetzung anschliesst. Man vergleiche Sundanesisch anu rakĕt di awak „wat aan het lijf kleeft, wat men op het bloote lijf heeft of draagt". Arjuna-Wiwāha 2, 8 ahayu rakĕt ṅaranya „sog. Bühnenschönheit, Diva".

[2] Prof. Dr. H. Kern, *Het Oud-Javaansche Lofdicht Nāgarakṛtāgama van Prapañca* (1365 A.D.). Met Aanteekeningen van Dr. N. J. Krom, 1919. Die Ausgabe beruht auf der einzigen erhalten gebliebenen Handschrift.

[3] Konjekturen Prof. Kroms zur Herstellung des Metrums.

[4] Konjektur Kerns für śora.

Śrī-naranātha tan sipi wagus nira tĕlas arasuk
aṣṭa têkês nirêki n upabhāryya rahayu sawala
tus niṅ amātyawaṅśa suwicakṣaṇa tĕtĕs iṅ ulah
hetu nirân pabañwal [1]) anibākĕn ucapan aṅĕne. (7)

Naṅ nawanāṭya kapwa tinapak nira tinĕwĕkakĕn
hāsya makādi tan pĕgat ikaṅ guyu parĕṅ asĕlur
mwaṅ karunā maṅun taṅis aweh sĕkĕl apuhara luh
hetu nika ṅ tumon paḍa kamānuśan iṅ aṅĕn-aṅĕn [2]). (8)

„Z.Hoogh. Kṛtawardhana begon met als dilettant de gamelan te bespelen in de feesttent, die in 't midden geïmproviseerd in orde gebracht werd. De Koningin zong een lied met een mooie tekes op. Door die manier van doen tot amusement, werd vroolijkheid gewekt.

„Er werd door haar uitgescheiden bij de komst van den Koning, die opgestaan was. Een ander gezang van haar bracht de toeschouwers in geestverrukking. De Koningin was flink, onberispelijk (?), schoon van voorkomen en knap. Het mimisch gezang gaf den toeschouwers behagen.

„Z.Maj. de Vorst had zich met niet geringe handigheid gekostumeerd. Acht was 't getal van tĕkĕs, schoon, ... die hij ...., afstammelingen van ministers-familiën, verstandig, door en door wetende hoe zich te gedragen. Daarom maakten zij grappen en lieten treffende gezegden vallen.

„Zoo dan - - - - -. Een klucht vormde het begin; onafgebroken duurde 't gelach al voort. En medelijden verwekte geween, veroorzaakte een droefheid die tranen ontlokte, doordat de toeschouwers alle geroerd waren in hun gemoed."

Kerns mit grosser Zurückhaltung gegebene Interpretation der problematischen Strophen veranlasste eine Reihe von Gelehrten ihrerseits zu wertvollen Beiträgen und kritischen Bemerkungen. So verglich Dr. Pigeaud, De Tantu Panggelaran, 1924, p. 260 ff., einen Abschnitt dieses Werkes, der von dem Auftreten der Götter Īśwara, Brahmā und Wiṣṇu als Mimen berichtet, mit der Schilderung im Nāgarakṛtāgama. Im gleichen Jahr gab Dr. Poerba-

[1]) Prof. Kerns irrige Schreibung bañal wurde von Prof. Krom berichtigt.
[2]) Metri causa von Prof. Krom in aṅaṅĕnaṅĕn geändert, ich lese: iṅ aṅĕn-aṅĕn.

tjaraka in seinen „Aanteekeningen op de Nāgarakrĕtāgama", B.K.I., Deel 80, p. 285, eine teilweise neue Übersetzung der Strophen, die aber in entscheidenden Einzelheiten, wie in der Auffassung der Termini śori als Bezeichnung einer besonderen Frauenrolle und tĕkĕs „Perücke" bezw. „Perückenträger", sich im Wesentlichen doch noch an Kern anschloss.

Dagegen gelangte Prof. Gonda in einer gründlichen und ausführlichen Untersuchung der Strophen Nāgarakṛtāgama 91, 7 und 8 (B.K.I., Deel 88, 1931, p. 467-75), die Prof. Berg noch ergänzte (p. 475), zu der Auffassung, dass es sich nur um einen einzigen Spieler, den König, handelt, der in der Rolle eines Ministersohnes auftrete. Gonda übersetzt die Strophe 7 wie folgt:

„Z.Maj. had zich zeer schoon gekostumeerd. Acht was het getal van de tĕkĕs, die zijn tooneelbenoodigheden vormden, welke fraai waren. Hij was geheel en al (in de rol van) een „ministerszoon", speelde kundig en was goed in z'n rol. Daarom maakte hij grappen en liet rake gezegden vallen".

Das darin enthaltene Wort upabhārya kommt in dieser Form als Skṛt.-Wort nicht vor. Kern hatte es unübersetzt gelassen, allerdings an die Möglichkeit gedacht, es könnte vielleicht „Mitspieler" oder „Helfer" bedeuten. Poerbatjaraka fasste es als „Gefolge" auf. Gonda deutete das Wort, ausgehend von seiner Etymologie, mit Vorbehalt als „datgene wat voor de vertooning aangebracht moet worden, dus „requisieten". Dazu würde dann der tĕkĕs gehören, unter dem nach dem javanischen Wörterbuch „een soort van pruik, hooge muts van gekroesd haar" zu verstehen sei — eine Deutung des Wortes, der auch Kern in einer Anmerkung zu Strophe 5 gefolgt war.

In Strophe 8 fasst Gonda das Skṛt.-Kompositum nawanāṭya „'t uit negen deelen bestaande, 't negenledige, tooneelstuk" als einen Einakter auf, in dem aus neun verschiedenen kurzen Szenen neun verschiedene Stimmungen zu unterscheiden waren. Er erinnert dabei an das indische bhāṇa (ohne indes das nawanāṭya damit identifizieren zu wollen), wie es Winternitz, Geschichte der indischen Literatur III, p. 167, beschreibt: „Dies ist ein Monolog in einem Akt. Ein durchtriebener Lebemann (viṭa) tritt auf und erzählt seine Streiche im Gespräch mit imaginären Personen, deren Reden er wiederholt. Durch diese Gespräche und einen grossen Aufwand von Mimik kommen alle möglichen Situationen

zur Darstellung, und die verschiedensten Stimmungen werden erweckt."

Der Ausdruck tinĕwĕkakĕn, den Kern unübersetzt gelassen hatte, kann nach Gonda in Verbindung mit panĕwĕkê „ter verzadiging van", Bhomakāwya 18, 6, gebracht werden, der einzigen bisher bekannten Stelle in der altjavanischen Literatur, wo der Stamm tĕwĕk nach dem K.B.W. II, 680, die Bedeutung „satt" hat. Auch eine andere Bedeutung von tĕwĕk, nämlich die K.B.W. II, 558, unter tuhuk angeführte „steeds, bestendig, voortdurend" hält Gonda nicht für ausgeschlossen.

Gonda gelangt schliesslich zu der folgenden Übersetzung der Strophe 8 (p. 475):

„Aldus is de nawanātya : twee dingen (kapwa) worden door hem opgevoerd en tot verzadigens toe genoten (door het publiek natuurlijk, zoodat hier geen suffix noodig is) : hāsya in de eerste plaats, d.w.z. onafgebroken, etc., karunā in de tweede plaats, d.w.z. . . . . . etc."

Unter dem Eindruck von H. Overbecks Aufsatz über die malaiische „Hikayat Galoeh di-Gantoeng" in Djåwå, 12e Jaargang, 1932, p. 209 ff., der p. 220-24 einen Textabschnitt mit der Schilderung eines Topengspiels bringt, kam Dr. Stutterheim, B.K.I. 90, 1933, p. 233 ff., zu einer neuen Interpretation der Nāgarakṛtāgama-Strophen, indem er Einzelheiten der Topeng-Beschreibung in der Darstellung im Nāgarakṛtāgama wiederzufinden glaubte. Im Gegensatz zu Prof. Gonda sieht er in dem Terminus tĕkĕs (wie auch in śori, Strophen 5 und 6) die Träger besonderer Rollen. Nach Stutterheim tritt der König als tĕkĕs auf an der Spitze von acht Gefolgsleuten (in Strophe 7), die die tĕkĕs-Rolle spielen. In der malaiischen Hikajat ist sori eine Männerrolle, die dort allerdings von einer Dame, einer Fürstin, übernommen wird. Sie ist dort auch äusserlich als sori kenntlich gemacht, da sie die „sori" genannte Kopfbedeckung trägt, ebenso wie der tĕkĕs-Rollenträger am tĕkĕs-Kopfputz zu erkennen ist. Etymologisch hält Stutterheim einen Zusammenhang von sori mit altjav. suri „Kamm" für möglich.

Angesichts der sich diametral gegenüber stehenden Auffassungen von Prof. Gonda und Dr. Stutterheim, mit denen 1933 die Diskussion über den Inhalt der Nāgarakṛtāgama-Strophen geendet hat, darf wohl ein erneuter Versuch, zu ihrem Verständnis vorzudringen,

den Fachgenossen zur kritischen Beurteilung vorgelegt werden. Dieser Versuch basiert auf der Erkenntnis, dass der Text des Nāgarakṛtāgama, das uns ja nur in einer einzigen Handschrift erhalten ist, durchaus nicht fehlerfrei überliefert wurde, vielmehr an zahlreichen Stellen nur durch Konjekturen in seinem vermutlichen alten Wortlaut wiederhergestellt werden kann. Ausserdem erscheint es fraglich, ob der Wortsinn, den eine spätere Zeit den Termini śora bezw. śori und tĕkĕs beigemessen hat, schon für den Dichter des Nāgarakṛtāgama bestand.

Mit Gonda bin ich der Meinung, dass es sich in den Strophen 6-8 nur um e i n e n Spieler handelt, nämlich den König. Denn andernfalls kommt man zu dem sonderbaren Schluss, dass das grosse Lob, das der Dichter den schauspielerischen Leistungen spendet, eigentlich nur den namenlosen Mitspielern gelte, während der König nur wegen seines schönen Gesangs (Strophe 6, Zeile 2) und seiner prächtigen Kostümierung (Strophe 7, Zeile 1) gepriesen würde. Das aber widerspräche völlig der Tendenz von Prapañcas Lobgedicht. Ebenso dürfte auch in Strophe 5 nur von einem Mimen, Kṛtawardhana, dem Vater des Königs, die Rede sein.

Das Wort tĕkĕs (Strophe 5 und 7) begegnet in der altjavanischen Literatur, soweit bekannt, nur noch in Arjuna-Wiwāha 2, 1:

> ikāṅ wukir apakṣa pājaran abhasma limut adaluwaṅ kukap [magöṅ,
> pĕtuṅnya tumakul marĕṅ lwah añawuk bañu parĕṅ atĕkĕs [macāmana,
> kayunya paḍa kāyikân pasaji sarwwaphala tinĕmu niṅ [macaṅkrama.

Poerbatjaraka übersetzt atĕkĕs mit „het gezicht wasschen" (B.K.I. 82, p. 251). Das K.B.W. II, 634, gibt dagegen folgende Bedeutungen an: 1) tĕkĕs, panĕkĕs gluṅ („Haarband"), 2) wird atĕkĕs an unserer Stelle mit talaṅkup iṅ sĕmbah erklärt. Zweifellos ist diese Erklärung richtig. Im Zusammenhang der Strophe übersetze ich:

„Der Berg bekennt sich zur Sekte [1]) der heiligen Weisen [2]), Nebelschwaden sind die Aschestreifen, die er trägt, grosse Brotfruchtbäume sein Rindenkleid,

[1]) Zu a-pakṣa vergleiche man die von H. Kern, an tripakṣa, *Nāgarakṛtāgama* 51, 5, 81, 1, geknüpften Bemerkungen.

[2]) Das Nomen loci pājaran, weil der Berg, trotz des Vergleichs, sprachlich als Ort eingeordnet wird.

2

Seine Bambusbäume neigen sich zum Fluss, Wasser zu schöpfen,
(die Blätterhände) aneinander gelegt, zur Reinigung.
Mildtätig sind seine Bäume, wie sie allerlei Früchte bereithalten
für den des Weges ziehenden Wanderer".

Die beiden K.B.W. II, 634, verzeichneten Bedeutungen von tĕkĕs gehen auf das gleiche Etymon zurück: tĕkĕs in der Bedeutung „binden, zusammenbinden". Lebendig ist das Wort noch im maduresischen tĕkkĕs, tĕngkĕs, nĕngkĕs „zusammenbinden (zu einem Büschel)"; atĕngkĕs „zusammengebunden", satĕngkĕs „ein Büschel" (Kiliaan, Madures.-Nederl. Woordenboek I, 324, 370). tĕkĕs ist demnach synonym mit Skrt. bandha „das Binden; Band, Schleife", übertragen: „das Bilden, Gestalten, Vereinigen, Aneinanderlegen (der hohlen Hände); Körper, Gestalt, S t e l l u n g des K ö r p e r s (besonders der Hände und Füsse)". Es ist zu vermuten, dass tĕkĕs die Arjuna-Wiwaha 2, 1 geforderte Bedeutung in Anlehnung an Skṛt. bandha „Aneinanderlegen (der hohlen Hände")" erlangt hat. Ich glaube daher ebenso im Terminus tĕkĕs der Nāgarakṛtāgama-Stellen nicht mehr die Bedeutung „Kopfschmuck", sondern „Körperhaltung, Stellung des Körpers (besonders der Hände und Füsse)" sehen zu sollen.

Doch wie könnte diese Erklärung von tĕkĕs mit der zweiten Zeile von Strophe 7 in Einklang gebracht werden? Es wäre doch unsinnig, aṣṭa tĕkĕs nirêki n upabhāryya rahayu saphala [1]) mit „acht [war die Zahl] seiner Körperhaltungen, die seine Requisiten bildeten, die schön und vollkommen waren" zu übersetzen.

Dazu ist zu bemerken, dass in der Zeile die beiden Skṛt.-Wörter aṣṭa und upabhārya sehr fraglich erscheinen. Upabhārya kommt im Sanskrit überhaupt nicht vor, und das Zahlwort aṣṭa begegnet im Altjavanischen — wie überhaupt die Skṛt.-Zahlwörter — so gut wie nie isoliert, sondern nur in Skṛt.-Komposíten. Ich halte nun upabhārya für einen Abschreibefehler an Stelle von upacārya. Schon H. Kern hat darauf hingewiesen [2]), dass die Zeichen für bha und ca wegen ihrer grossen Aehnlichkeit in der alten Schrift leicht verwechselt werden konnten. Und aṣṭa kann — vielleicht unter dem Einfluss von nawa in nawanāṭya der folgenden Strophe —

[1]) Konjektur von Dr. Poerbatjaraka (B.K.I. 80, p. 285) für sawala.
[2]) In der von Prof. Krom besorgten Neuausgabe des Nāgarakṛtāgama, p. 17, Anm. 3 sowie p. 106.

eine inkorrekte Schreibung für hasta „Hand"[1]) sein; falls nicht ceṣṭa „Geste" zu lesen ist. So gibt, wie ich glaube, die Zeile einen vernünftigen Sinn:

> „Seine mit Sorgfalt behandelten (ausgeführten) Hand- und Körperhaltungen (bezw. Gesten und Körperhaltungen) waren schön und vollkommen".

Wenn die Konjektur upacārya „aufgewartet, bedient, mit Aufmerksamkeit behandelt werden" richtig ist, so ist dieses Wort ähnlich gebraucht wie tinapak in Strophe 8_1. In übertragenem Sinn verwendet, gehört tapak (mit seinen Ableitungen (m)anapaka, Nāg. 79_2, tinapak, Nāg. 79_1, 79_3, 80_4) „behandeln, Beachtung schenken, untersuchen" zu den Lieblingsausdrücken in der Diktion Prapañcas.

Kern hat das Wort śori, Strophe 5 und 6[2]), mit „Königin" wiedergegeben, wie das Wort in späteren javanischen Schriften, von parameśvarī abgeleitet, verwendet wird. Doch passt dazu kaum das Prädikat suśrama „tatkräftig, energisch" in Strophe 6. Zu beachten ist, dass in der erwähnten malaiischen Hikajat śori in der Tat eine männliche Rolle darstellt. Aber ich kann Stutterheim, der sich in seiner Interpretation der Nāgarakṛtāgama-Strophen so sehr von der Hikajat bestimmen liess, gleichwohl nicht folgen, wenn er in dem Terminus śori bei Hayam Wuruk ebenfalls — wie es die Hikajat darstellt — einen besonderen Kopfputz sehen will und das Wort mit altjav. suri „Kamm" in Verbindung bringt. Vielmehr bin ich geneigt, śori, bezw. śora, ebenso wie tĕkĕs, als einen besonderen Teil der mimischen Darbietung anzusehen. Wahrscheinlich ist śori von Skrt. śaurya „Heldenmut; das Heldenfach der dramatischen Kunst" abzuleiten. Es ist sehr wohl möglich, dass in dem ursprünglichen Text des Gedichts śorya gestanden hat.

In Zeile 6_3 wird von śora weiter ausgesagt: nirukti lituhayu wagĕd. Kern hatte Skrt. nirukti hier fragend mit „onberispelijk", Poerbatjaraka (B.K.I. 80, $_{285}$) mit „passend" wiedergegeben. Die Annahme liegt aber nahe, wenn ich dessen auch nicht ganz sicher

---

[1]) Man vergl. Poerbatjaraka's sicher richtige Korrektur hastapāda statt aṣṭapaddha in Nag. 72_4 (B.K.I. p. 260). Jedoch sehe ich hier (wie auch in Ādip. ed. Juynboll, p. 47) in hastapāda „Hände und Füße" die indonesische Metapher für „Diener"; Mal. kaki tangan, Ngadju-Dajakisch pai lengā.

[2]) Für das handschriftliche śora nimmt Kern als ursprüngliche Schreibung ebenfalls śori an.

bin, dass nirukti „etymologische Erklärung eines Wortes" hier den gleichen Sinn wie im indischen Drama hat, nämlich „Mitteilung eines Ereignisses, das stattgefunden hat", sodass die Zeile auch so verstanden werden kann:

> „sein Held (eigentlich: „seine Heldendarstellung") war energisch; schön und verständig liess er den Hergang der Handlung erkennen."

Prapañca verrät mit keinem Wort das Thema des Stückes, das von Hayam Wuruk gespielt wurde. Auch Strophe 73 gibt keinen Fingerzeig dafür. Es geht ihm nur darum, die schauspielerische Meisterschaft des Königs deutlich zu machen.

Zweimal wird in Strophe 6 des Königs Gesang gerühmt. Das ist durchaus nicht sonderbar, denn in Zeile 2 (gīta nira) handelt es sich um ein Lied, mit dem der König sein Auftreten einleitet, während in Zeile 3 von dem imitierenden Gesang des „Helden" (gīta nika) die Rede ist, der im König verkörpert wird.

Die dreifache Aufgabe des Mimen — śori, gīta (gītada) und tĕkĕs —, wie sie, nach den vorangegangenen Ausführungen, aus den Strophen 5, 6 und 7 abzuleiten ist, hat ihr Vorbild im mimischen Tanz Altindiens. So heisst es in Kālidāsas Raghuvaṃṣa 1936 von einem anderen, wenn auch sagenhaften königlichen Mimen, dem sinnenfrohen Raghuiden Agnivarṇa:

> aṅga-sattva-vacanâśrayaṃ mithaḥ
> strīṣu nṛtyam upadhāya darśayan
> sa prayoga-nipuṇaiḥ prayoktṛbhiḥ
> saṃjagharṣa saha mitra-saṃnidhau.

> „Bei den Frauen weilend zeigte er insgeheim den Tanz,
> der auf Körper(-Gesten), (Ausdruck der) Seele und Gesang [beruht,
> und trat dann in der Gesellschaft von Freunden
> in Wettbewerb mit erfahrenen Schauspielern von Beruf."

Bharata, der Theoretiker des altindischen Dramas, fügt zu āṅgika, vācika, sāttvika abhinaya noch den āhārya abhinaya [1]), die Kostümierung, worauf Nāg. Strophe 71, aber nicht Strophe 5, eingegangen ist.

---

[1]) Vgl. Sten Konow, *Das indische Drama* (Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde II, 2 D) 1920, p. 6 ff.

Dem āṅgika abhinaya, den verschiedenen Gesten und Körperbewegungen, mit denen Stimmungen, Körperzustände und auch äussere Besonderheiten angedeutet werden, entspricht also wohl der altjavanische Terminus tĕkĕs, und ebenso ist natürlich vacana, das der Kommentator des Raghuvaṃṣa mit geya ,,Gesang" erklärt, mit gīta, gītada im Nāgarakṛtāgama gleichzusetzen. śori jedoch ist keine genaue Entsprechung des sāttvika abhinaya, den Konow als ,,die für die verschiedenen Gefühle und Stimmungen natürliche Ausdrucksweise" umschreibt. Aber diese letztere ,,Ausdrucksweise" betrifft ja die seelische Haltung des Mimen, die sich aus seiner Verwandlung in die jeweilige Rolle, aus ihrer Verkörperung, ergibt und im āṅgika abhinaya und vācika abhinaya wahrnehmbar wird. Vielleicht ist so zu verstehen, dass sie im alten Java durch śaurya, śorya ,,Heldenrolle" verdrängt wurde, vorausgesetzt, dass die Ableitung von śori aus śaurya richtig ist.

Jedenfalls war die Dreiteilung in der Darbietung eines einzigen Mimen (als śori, tĕkĕs und gītada) im alten Java noch unter der Dynastie von Majapahit lebendig. Wenn das Tantu Panggĕlaran stattdessen die Entstehung des Schauspiels auf das Auftreten der Götter Īśwara, Brahmā und Wiṣṇu als śori, pederāt (bezw. peret) und tĕkĕs zurückführt [1]), also an ein Ensemble aus drei verschiedenen Mimen denkt, so braucht daraus noch nicht auf einen Wandel in der Entwicklung des Schauspiels geschlossen zu werden. Wahrscheinlicher ist, dass in dieser — nach der Meinung von Dr. Pigeaud zwischen 1500 und 1635 entstandenen — kosmologischen Schrift damit nur die missverstandene Auffassung, die man schon damals von den drei besprochenen Termini des Schauspiels hatte, wiedergegeben ist.

Kṛtawardhana gibt nur ein kurzes Vorspiel heiteren Charakters (Strophe 5). Der Hauptdarsteller, König Hayam Wuruk, dagegen führt ein offenbar viel längeres Stück auf, wobei durch die Kunst seiner Darstellung bei den Zuschauern verschiedene Stimmungen ausgelöst werden [2]), so die durch Komik hervorgerufene Fröhlichkeit und die auf Mitleid beruhende Trauer (Strophe 8).

---

1) Dr. Th. Pigeaud, *De Tantu Panggĕlaran*, 1924, p. 104.

2) Mit ,,ausgelöst werden" gebe ich tinĕwĕkakĕn wieder; tĕwĕk ,,stechen" bekommt in übertragenem Stinn die Bedeutung ,,Anlass, Ursache, Beginn", ähnlich wie lateinisch stimulus ,,Stachel" und niederländisch prikkel im Sinn von ,,Sporn, Antrieb, Anreiz" verwendet werden. Man vergleiche auch altjavan. von taṅgö (aus Sandhistellung hervorgegangene Nebenform von Sundanes. tanggĕr ,,rechtop staan", nanggĕrkön ,,rechtop [in den grond zetten"] ,,insteken") abzuleitendes taṅgwan

Damit wird nun deutlich, was unter nawanāṭya zu verstehen ist. Es sind die Ausdrucksweisen der Rasas, der verschiedenen Stimmungen, ursprünglich acht, später neun an Zahl, die durch die Mittel der Mimik, der Körperhaltung, besonders durch Handgesten, bewirkt werden [1]. Nawanāṭya steht offenbar für nawarasanāṭya. Allerdings sind die Zusammenstellungen von nāṭya mit nawa bezw. mit nawarasa im Sanskrit nicht bezeugt. Das Kompositum nawanāṭya „Tanz, Ausdrucksweise der neun (Stimmungen)" ist offenbar, ebenso wie rasanāṭya [2], von altjavanischen Schriftstellern gebildet worden.

Was Hayam Wuruk spielt, ist demnach der altindische dramatische Tanz, ein nāṭya, das in den Zuschauern die Stimmungen, die rasas, erweckt [3]. Über den Inhalt des Dargestellten wird in den Strophen des Nāgarakṛtāgama nichts gesagt, er ist dem Dichter unwesentlich. Seine Verse muten uns vielmehr an wie eine begeisterte Rezension der künstlerischen Leistung des Herrschers.

Für die Geschichte des javanischen Tanzes haben diese Strophen insofern besondere Bedeutung, als sie zeigen, dass in der höfischen Kultur Javas noch im 14. Jahrhundert der altindische dramatische Tanz nach den Regeln des Bharata ungebrochen fortlebte und ein Publikum voraussetzen durfte, das der Sprache der Körperposen, Handgesten und anderer Mittel der Mimik mit vollkommenem Verständnis zu folgen vermochte.

Zum Schluss gebe ich noch einmal im Zusammenhang eine

„Pfeil, (Steckling)". S.h. Kamahāyānikan, ed. Kats, p. 43 (b 37) makataṅgwan, p. 44 (a 38) makataṅgön „tot prikkel hebben". In der einzigen bisher nachgewiesenen altjavanischen Stelle, in der nach der Meinung Van der Tuuk's (K.B.W. II, p. 680), der sich auch Juynboll in seiner *Oudjavaansche Woordenlijst*, p. 250, anschloss, panĕwĕk den Sinn „verzadiging" haben soll, nämlich im Bhomakāwya 18, 6, handelt es sich um einen in der indischen und der von ihr abhängigen altjavanischen Kāwya-Dichtung nicht seltenen Vergleich der Augenbrauen mit Waffen, deren Spitzen von den Augen gebildet werden (vergl. z.B. altjav. Rāmāyaṇa 12, 38), die auf das Herz des Verliebten gerichtet sind. Bh.-K. 18, 6 werden die Augenbrauen zu Dolchen (panĕwĕk-a), die mit ihren durch den süssen Blick (vergl. manis nikaṅ mata, Arjuna-Wiwāha 14, 2) „vergifteten" Augenspitzen (luñcip niṅ mata) tödlich wirken. Demnach hat panĕwĕk auch an dieser Stelle, ebenso wie Rām. 15, 56, 57, die Bedeutung „Stechwerkzeug".

[1]) Vergl. Sten Konow, *Das indische Drama*, 1920, p. 6. Es sind die folgenden Stimmungen: Liebe (śṛṅgāra), Komik (hāsya), mitleidsvolle Trauer (karuṇa), Wut, Zorn (raudra) usw. Die neunte Stimmung, die Gemütsruhe (śānta), wird offenbar durch das im Tantu Panggĕlaran (p. 104) geschilderte Götterspiel in Bhatāra guru bewirkt, sodass seine Wut (raudra) schwindet und er sich beruhigt (lumawu-lawu hawaknira). lawu-lawu geht doch wohl auf altjavan. lawö in pahalawö „sei beruhigt", linawĕ-lawö Nāg. 71, 2) zurück. Ich halte lawö für eine in Sandhi-Stellung entstandene Nebenform von javan. lawĕr „lange Zeit, langsam, gemächlich".

[2]) So zu lesen für rasa nātya, Ādiparwa, ed. Juynboll, p. 202.

[3]) Vergl. Sten Konow, a.a.O., p. 11.

etwas freie Übersetzung der vier Strophen, wie sie sich mir nach den vorangegangenen Ausführungen ergibt :

(5) Seine Hoheit Kṛtawardhana trat zunächst mit einem Vorspiel
[für ihn [1]) auf
in der mittleren überdeckten Säulenhalle [2]), die in Eile her-
[gerichtet worden war.
Als Held und Sänger und in seinen Körperposen war er schön.
Durch die lustigen Gesten wurde nur Gelächter hervorgerufen.

(6) Dann hielt er inne, als der König zu seinem Auftritt erschien.
Ein anderer Gesang von ihm [3]) versetzte die Zuschauer in
[Verzückung.
Als Held war er voller Tatkraft, natürlich, schön und
[verständig.
Sein mimischer Gesang fand den Beifall der Zuschauer.

(7) S.M. der König war in seiner Kostümierung von nicht geringer
[Schönheit.
Seine Handgesten und Körperposen, die er sorgfältig
[ausführte, waren anmutig und vollkommen.
Als Spross eines Ministergeschlechts [4]) war er geistesgewandt
[und von sicherer Haltung,
sodass er, wo er scherzte, treffende Worte sprach.

(8) Die sogenannten neun Darstellungsweisen, auf die er sämtlich
[einging, lösten
vor allem Komik aus : ununterbrochen dröhnten die
[Lachsalven,
sowie Mitleid, das Weinen hervorrief [5]), betrübt machte und
[Tränen verursachte,
sodass die Zuschauer sich der Gegenwart im Geiste entrückt [6])
[fühlten.

WALTHER AICHELE, Hamburg

---

[1]) den König.

[2]) Gemeint ist offenbar der bei der Beschreibung der Anlage der Residenz (Nāg. 8, 3) erwähnte Bau witāna ri tĕṅah.

[3]) Bereits vorher, Strophe 3, hatte der König die Zuhörer mit einem Lied begeistert.

[4]) Nach der historisch zwar unzutreffenden Angabe des Dichters, Nāg. 40, 2, war der Ahnherr der Dynastie von Majapahit, der „Göttersohn" Ken Angrok, im kamantryan, dem Ministerium von Kuṭarāja, tätig gewesen.

[5]) Zu lesen : karuṇâmaṅun.

[6]) kamānuṣan < ka- amānuṣa-an.

A JAVANESE MUSICOLOGICAL PUZZLE

In the recent edition of his 'Music in Java' Dr Jaap Kunst stresses the great importance of the study of musicology in connection with problems of a cultural-historical character and how it can be used to determine what he calls 'cultural geology'. The point he makes is that remnants of earlier periods in the history of music, be it among the instruments or in the musical system of certain ethnological groups, very often can give remarkable proof of the passing of previous waves of culture, which — as is the case in geology — have deposited their layers of cultural goods in clearly recognizable strata.

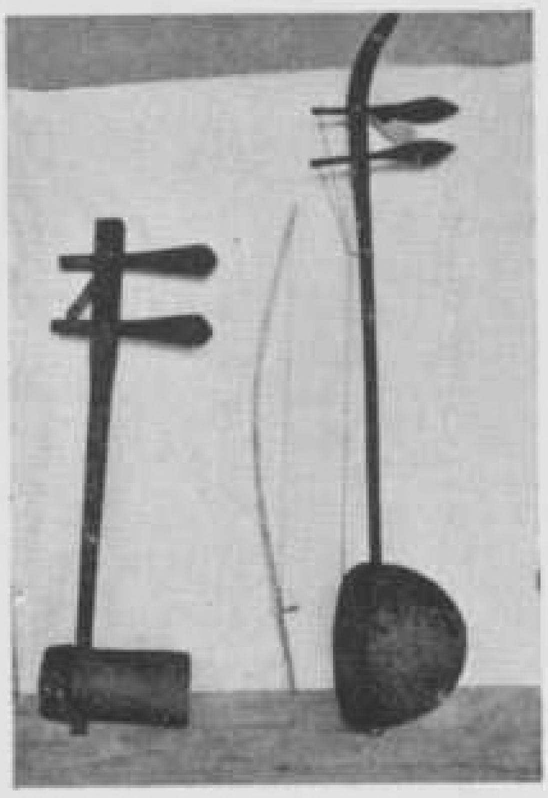
Seen from that angle musicology occupies an honourable position side by side with archaeology, ethnology and linguistics.

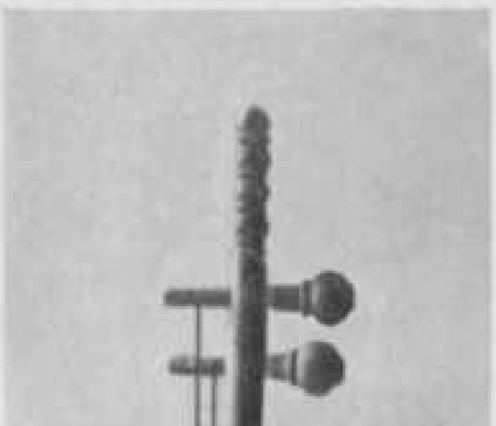
In a country like Java, where indeed one wave of foreign culture after the other has passed over the island, this approach promises remarkable results, if only to make us aware of teasing problems.

Let us take one instance : among the instruments enumerated in the description of a festivity in the Old-Javanese Virâṭaparwan (85) quoted by Kunst (on page 111 of the above mentioned English edition, Nijhoff 1949) we find one called 'Wîṇârâwaṇahasta'. The name 'Wiṇâ' indicates that this is a stringed instrument. Vīṇā now designates a special kind of lute in India, but was used in earlier periods as a generic name for any instrument with plucked or bowed strings.

That seems to be about as far as we shall get with the explanation of this râwaṇahasta in Java.

When we turn to India, however, we do find that name even in our days in the form 'rávanatta'. The legend which explains the name leads us, of course, into the domain of Gods and Demons. Ravana is namely not only the terrible Lord of Lanka, the island of demons, the abductor of Rama's wife Sita, but also a great and famous musician. His supernatural power and splendour are said to be due largely to his musical genius, as he forced the Gods to grant him one boon after the other through the power of his singing





and playing which were foremost in his yogic exercises. During one of his periods of 'tapas' when he tried to force the Gods, especially Shiva, to grant him another boon, he used the strains of a certain stringed instrument so effectively, that the mountain Kailasa shook on its foundations and the Gods were seriously perturbed. By means of a certain stratagem, however, they destroyed the strings of his instrument and believed themselves safe, but Ravana pulled some sinews from his forearm and went on playing as before. Hence that instrument is called Ravanahasta or Ravana's arm.

Under this very name we find an extremely primitive kind of violin, especially along the West coast of India and very popular among the peasants of Kathiawar, the peninsula North of Bombay, a true goldmine of ancient manners and customs.

It consists of a coconut-shell to which a long bamboo or wooden neck is attached. Two strings, fixed to tuning pegs in the neck, are stretched across a bridge loosely placed on the parchment over the coconut. These strings, however, are not made of gut of any kind but of metal, partly due, probably, to the general aversion of Hindus to using animal matter. The back of the coconut-shell has some little holes, through which often a long piece of string is passed which ties the bow to the fiddle, in order to keep the two together. The bow is large and crude, as big as the instrument and very strongly curved like our bows in the Middle Ages. Occasionally it boasts of a row of little bells which give an extra jingle when the bow is used, as can be seen on the photograph. In spite of its very primitive construction the instrument has a strong and well-carrying tone of a somewhat plaintive but far from unpleasant quality. A skilled player can execute quite intricate melodies on it.

The remarkable fact about this "Ravanatta" of Kathiawar is, that it is in every way identical with an instrument in Java of which Kunst gives a picture on page 448 (Second volume, Illustration 148 b) which is reproduced here thanks to the courtesy of the author and the publisher. In Java, however, it is apparently exclusively a Chinese instrument. The Malay name is rebab batok besar, but according to Maurice Courant quoted by Kunst on page 374 of Vol I, it is an instrument which was brought to China by the Mongols and was called hou khin.

Dr Voorhoeve tells me that this same instrument is common among the Bataks in Sumatra under the name of arbap.

The puzzle we have to solve is twofold.

First : Is it permissible to see in the modern Indian Rāvanatta a descendant of the ancient Indian Rāvanahasta, which was also known in Java a thousand years ago ? If so, the rebab batok besar must be regarded as one of the indigenous parents of the real rebab, which is indispensable in any gamelan orchestra. In spite of its Arabic name and greater refinement, the official rebab shows definite similarities in construction to the primitive rebab batok besar. In that case a form of 'rebab' would have been popular in Java under the name of Rāwanahasta, centuries before the wave of Arabic culture came that way. Its occurrence among the Bataks would then be a parallel development to its popularity among the peasants of Kathiawar.

Secondly, we have to explain how it came about that the Indian rāvanatta is considered as an exclusively Chinese instrument in Java, connected with the hou khin the Mongols are said to have imported into China.

One thing seems certain, namely that the materials used for the construction of the instrument, viz. coconut and bamboo, seem to point rather to India as its land of origin than to Arabia and Persia, which saw the birth of the rebab proper, or to the plains of Central Asia, from where the Mongols are said to have brought the hou khin.

A. A. BAKE, LONDON

A QUESTION OF PRINCIPLE IN INDONESIAN COMPARATIVE LINGUISTICS

In discussing the process of phonetic change, Leonard Bloomfield remarks in his book 'Language' (20,11), that in order to understand how phonetic change works, we must start from the fact that 'the non-distinctive acoustic features of a language are at all times highly variable'. This statement implies that linguistic units are collections of variants; each element of a collection has its own set of acoustic features, but the collection as a whole is characterised by a set of distinctive features. Collection and elements are closely co-operating in the process of linguistic commerce; when participating in this process on the auditory side we ignore, by inhibition, all non-distinctive features and thus react to a collection, but when participating on the articulatory side we must avail ourselves of one of the elements of the collection concerned.

Language consists of three kinds of units: non-composite units, simple composite units, and double composite units. In each of these units the difference between collection and elements plays a part. In the field of non-composite units we normally call the collections 'phonemes', whereas the term 'morpheme' is used for collections in the field of simple composite units. If we call the elements in the first case 'sounds', and in the second case 'words', we may say that a phoneme distinguished on the auditory side is realised on the articulatory side by one of its sounds, and that a morpheme in the same way is realised by one of its words.

These four terms are not sufficient, however. The limit of a unit's potential variability is the limit of its distinctness. Realising a phoneme A beyond its limit would make it appear as phoneme B, and realising a morpheme P beyond its limit would likewise make it appear as morpheme Q. However, the potential variability of a simple composite unit is not the sum of the potential variability of each of the constituent phonemes, but is, in fact, more than that. The English simple composite unit *laboratory* may be realised

by stressing either the first or the second syllable ; those who are used to stressing the initial syllable may easily recognise a realisation in which the following syllable is stressed, though it exceeds the limit of the variability of the two vowel phonemes concerned. In such cases the distinctive function of the phoneme implies that a realisation beyond the limit of the variability of one of the constituent phonemes — I call this realisation 'heterocytic' — is distinguished, or may easily be so, from a realisation which remains within the limits of the variability of each of the constituent phonemes, i.e. from a 'homocytic realisation'. From a functional point of view a heterocytic realisation has the same relation to its simple composite unit as has a homocytic realisation, but from a phonemical viewpoint the two cases are different. So as long as a phoneme, or the phonemical point of view, plays a part in our discussion, it would be advisable for us to use different terms. If we restrict the use of 'morpheme' to collections of homocytic words, we might apply the name 'signum' to those collections which consist of both homocytic and heterocytic words. In this way we have no need of a special term in all those cases in which the question of heterocytic realisation does not present itself. In such other cases, however, where it does, we may speak of bicentral, tricentral, . . ., and multicentral signa in order to indicate that a signum functionally consists of two, three, . . ., or several morphemes.

As the limit of the potential variability of a signum is the limit of its distinctness, the potential variability of each signum X is generally restricted by the total number of different signa and specifically by the number of its formal neighbours and by their formal distance from X. The actual variability of X, however, ultimately depends on frequency, as accurate reproduction results from a sufficient number of similar stimuli within a critical lapse of time, which in its turn depends on the quality of individual memories. Speech communities who are characterised by a low rate of speech frequency and, consequently, whose languages have a small number of signa, offer the best circumstances for the formation of multicentral signa. But as the morphemes which constitute a multicentral signum are liable to develop into different signa by a process of differential fixation which assigns different morphemes to different sememes — I use the latter term in accordance with Bloomfield ('Language', 10,3) — and this development is facilitated

by a preceding restriction of the actual variability of the morphemes concerned, we may expect to find the most interesting cases of multicentral signa in speech communities with a low general frequency rate.

In modern European languages multicentral and even bicentral signa are rare because of our high general frequency rate. For this reason, I think, students of comparative Indo-European linguistics have started from unicentral signa, i.e. from such cases as those in which signum and morpheme coincide. By doing so they have narrowed down, of course, the scope of research in comparative linguistics. Though we must not forget that the main object of linguistic research is not comparison, but defining the place and importance of language in human life and history, it is evident, from the course of events, that the limitation mentioned above has had a fortunate result : it has given an opportunity to clarify the sphere of linguistic research. On the basis of this limitation the students of Indo-European linguistics have worked out differentiation formulae (*Lautgesetze*) which express the formal relations between the products of differential linguistic change. The final result of the study of these differentiation formulae has been the theory of their general applicability in such cases as those in which no disturbing factors interfere : Bloomfield mentions as disturbing factors linguistic borrowing (20,9) and analogical change (20,10), and other factors may, perhaps, be added to these. Multicentrality, however, has not yet been recognised, at least not generally, as a disturbing factor, though it is evident that if a language A, with a tricentral signum p, consisting of the morphemes x, y, and z, develops into a language B which only preserves x, a language C which only preserves y, and a language D which only preserves z, the comparability of x, y, and z remains, but without a possibility of stating the applicability of a differentiation formula which has been found in comparing the different products in B, C, and D of a number of unicentral signa. As linguistic borrowing has been generally accepted as a disturbing factor, it may easily occur that cases of non-applicability of a certain differentiation formula are thought of as cases of linguistic borrowing rather than as cases of multicentrality.

In Indonesian languages multicentral signa have probably played a very important part even in recent times. When the Indonesian settlers spread over the islands of the Indonesian

archipelago they encountered geographical conditions — I may especially mention the almost inaccessible tropical forests — which must have affected unfavourably the frequency rate of their speech communities, probably to such an extent that the actual variability of their languages increased. If this be true, we must reckon, with regard to variability and its effects in Indonesian languages, with both primary and secondary cases, viz. cases of multicentral signa which existed before the settlers left their homeland and survived in the various languages developing in different settlements, and also new cases of multicentral signa which resulted from the unfavourable frequency rate in each individual new settlement. Now the great majority of the Indonesian tribes did not create a written literature at all, and in the few isolated cases of a written Indonesian literature chronology is a weak point. Moreover, our knowledge of the historical relations between the Indonesian tribes is very scanty. These circumstances make the study of Indonesian linguistics, as far as the historical aspects are concerned, a delicate enterprise ; especially difficult is such a matter as the distinction between linguistic borrowing and multicentrality, in these cases where a well-established differentiation formula is not applicable. On the other hand, highly civilised speech communities tend to eliminate in the course of time any unemployed morphemes which, having not developed into signa, are constituting an unproductive burden in linguistic commerce. So in order to be able to study phenomena of variability we must choose the right languages first, and then take the intrinsical disadvantages into the bargain. If we do so, the best method seems to be to concentrate our attention upon a small collection of signa which strike us by their unusual behaviour.

The two best scholars of general Indonesian linguistics, J. L. A. Brandes and Otto Dempwolff, have done good preparatory work in this field ; Brandes especially was a very observant scholar, and his book entitled 'Bijdrage tot de vergelijkende klankleer der Westersche afdeeling der Maleisch-Polynesische taalfamilie', though published as early as 1884, and though being the doctoral thesis of a young man, contains interesting remarks on what he calls 'multiformal phonetic change'. Both Brandes and Dempwolff, however, have accepted the standpoint of Indo-European comparative linguistics, and for this reason they have confined their attention to the smaller irregularities. Thus the irregularities

observed in the group of morphemes connected with Malay *tawar*, △ 'neutralised', 'neutraliser', for example, have caused Brandes (p. 64) to express his astonishment in a few words, and Dempwolff ('Austronesisches Wörterverzeichniss', p. 124) to declare Javanese *tambar*, Toba *tambar*, and Ngaju *tawar* to be loan-words, but not to try a new path of research. Replacing their starting-point by a hypothetical multicentral signum △ *tawar* not only gives us a new approach to the irregularities which have already been observed, but it also enables us to include in our discussion slightly different morphemes of the same meaning, like Sundanese *uwar*, and even more distant morphemes, like Sundanese *tumbas* (in *panumbas*), Tagalog *ubad*, and Malagasy *tambi*, different names for various kinds of bridal presents, or like Tagalog *tubig*, 'water', and Javanese *ombe*, 'to drink'. For these cases we need a broader basic formula, something like

$$\triangle\ t\ \frac{^{\pi}a \quad w \quad a \quad s}{u \quad b/mb \quad \breve{e} \quad r/l}$$ [1]).

A well-known sarcasm ascribed to Voltaire, though not found in his writings, says that 'etymology is a science in which the vowels count for nothing and the consonants for very little'. A suggestion to replace well-established differentiation formulae by speculation on the offspring of multicentral signa seems to be an invitation to revert to pre-Voltairian theories, but in fact I think that this is not so. We must use differentiation formulae in comparative linguistics as much as possible, of course, in the Indonesian field as well as in the Indo-European, but they do not assist us very much to explain the genesis of our vocabularies. The theory of multicentral signa might bring us a little further in that matter, if only a method were found which would guarantee careful research work. The right method of drawing up differentiation formulae has been found by the lengthy process of trial and error, so why should we not try again and again with other possibilities too?

C. C. BERG, LEIDEN.

[1]) I use a π to mark the initial phoneme which has been added to an older structural formula, and a △ to indicate that the following term(s) should be understood as a wide range basic formula.

THEORIEËN OVER RELATIE TUSSEN TAAL EN CULTUUR

Wie taal en taalgenese bestudeert, zal zich onvermijdelijk vroeg of laat bevinden op het terrein van de culturele anthropologie, de leer van de culturen, en omgekeerd zal de ethnoloog, die zijn vak verwijdt, die zich dus van de specifieke ethnographie „verwijdert", zich plotseling geplaatst zien voor het vraagstukken-complex van de linguistiek. Het moet dan ook voor een ieder wel duidelijk zijn dat er relatie bestaat tussen taal en volk, of, meer precies, tussen taal en cultuur.

„Il est acquis que le langage, étant un fait social, doit être étudié en tant que tel", zegt Marcel Cohen [1]).

En toch, hoe weinig wordt somtijds door ethnologen de aard van deze samenhang bewust begrepen. In een werkje, dat onder ethnologen veel opgang heeft gemaakt, het boek van de Amerikaanse „psychical anthropologist" Ruth Benedict, dat de titel draagt van „Patterns of Culture", wordt aan het taalelement in een cultuur, aan wat voor de ethnologen toch zo uiterst belangrijk is : de betekenis van „speech" voor een volk, niet veel meer dan één bladzijde gewijd.

De talen der volken hebben bij de ethnologen bijna uitsluitend belangstelling gevonden om de mogelijke cultuurstromingen te traceren (Boas, P. W. Schmidt c.s.). Het is pas in de laatste decennia dat de betekenis van de linguistiek als bron voor kennis van de sociale en interindividuele functies *binnen* een cultuur, wordt begrepen. Voor Indonesië valt in dit verband te wijzen op twee belangrijke voordrachten van professor dr. C. C. Berg, in 1939 te Batavia en (10 jaar later) te Leiden gehouden [2]), waarin nadrukkelijk gewezen wordt op het belang om de *bewustzijnsinhoud* van een taal te bestuderen in verband met de cultuur van een volk, dat die taal spreekt.

---

[1]) Marcel Cohen in *L'Année Sociologique* 1940-'48, Tome II blz. 835.

[2]) C. C. Berg : *Indië's Talenweelde en Indië's Taalproblemen* (1939) en *Poezie der herscheppende wetenschap* (1949).

Afgezien van de netelige vraag van taalgrenzen[1]), taalprovincies enz. is het toch duidelijk dat het begrip ,,volk" voor een niet onbelangrijk deel bepaald wordt door een zekere taalintegratie; in het bijzonder is de algemene spreektaal (speech, langue) daarbij maatgevend. Shirokogoroff b.v., die gemeend heeft de ethnologie te moeten manen zich niet te verliezen in onderzoek van ondergeschikte groepsrelaties zoals b.v. het bestaan van connubia tussen clans binnen een stamverband, maar echte ,,volken"(ethnos)-kunde te bedrijven, Shirokogoroff heeft terecht als een der eerste kenmerken van een volk de gelijkheid in taal aangewezen (naast een gelijkheid in cultureel complex en gelijke ,,oorsprongsmythe"). Waar, zoals bij de meeste moderne volken, die als ,,naties" meer bijeengehouden worden door politieke opgaven en aspiraties, het huldigen van een gemeenschappelijke oorsprongsmythe grotendeels verloren is gegaan, blijft van des te meer belang voor de defininitie van het begrip ,,volk" de gelijkheid van het communicatiemiddel bij uitnemendheid: de taal. Het blijkt dan ook inderdaad dat *taalgelijkheid een bij uitstek groepsbindende* factor is.

Door een positivistisch ingestelde ethnoloog als B. Malinowski wordt dit laatste ondubbelzinnig erkend. Hij verklaart: "The most characteristic index of tribal unity, I, personally, see in the community of language; for a common tradition of skills and knowledge, of customs and beliefs, can only be carried on conjointly by people who use the same tongue" [2]).

De schrijver spreekt hier uitdrukkelijk van een "tribal unity", een genealogische groep dus, en niet van een groter volk, maar dat hij het gemeenschappelijk taalbezit niet alleen als de meest belangrijke aanwijzing (index) van cultuurgemeenschap beschouwt, doch dit wel degelijk als *element* van gemeenschap bedoelde te accentueren, blijkt uit een andere plaats bij deze auteur, waar hij n.l. de integrerende functies omschrijft en daarbij in de eerste plaats "the same language" noemt [3]). Hieruit volgt natuurlijk niet dat ook het omgekeerde, dat overal waar eenzelfde taal gesproken wordt sprake is van cultuurgemeenschap, juist is. Een over een uitgebreid territoir heersende taal toch hangt, zoals o.a. H. Kern

[1]) Laatstelijk werd aan dit onderwerp door den Rector Magnificus van de Univ. v. Amsterdam de diesrede (1950) gewijd (*Geschiedenis en actualiteit der Frans-Nederlandse taalgrens*).

[2]) B. Malinowski: *A scientific theory of culture and other essays* (1944) blz. 165, vgl. ook M. Mauss: *Manuel d'ethnographie* (1947) blz. 17.

[3]) t.a.p. blz. 60.

reeds in 1875 opmerkte [1]) samen met de geschiedenis ener natie, in het bijzonder met de staatkundige geschiedenis [2]) en het product van dit verleden kan binnen een taalgebied culturele enclaves laten; omgekeerd blijken talen zich ondanks cultuurnivellatie soms hardnekkig te handhaven. Ook kan het gemeen bezit van een taal aanleiding tot politiek patriotisme zijn (Balkan) [3]). Van de sterke samenhang van locale culturen met eigen talen levert de Indonesische archipel tal van voorbeelden; de verschillende eilandculturen aldaar hebben zich in de loop van eeuwen ieder op eigen wijze ontwikkeld en de (ongeveer 200) talen groeiden daarin mede, waardoor het exclusief karakter, de „eigenzinnigheid", der afzonderlijke cultuurgouwen nog meer versterkt werd.

Zeer duidelijk zien wij dit bij het Batakse volk, waar de gebruikelijke ethnische verdeling in 3 hoofdgroepen: I in het noorden Karo's met Pakpak, II in het centrum de Tobagroep met Simaloengoen en III in het zuiden de Angkola-Mandailing groep, voornamelijk naar het criterium van taalverschillen is gemaakt, maar waar — mede ten gevolge van de geografische gesteldheid van dit wilde land (steppen begrensd door bergruggen, en plateaux omsloten door oerwoud) een natuurlijke isolatie van volk tot volk, ja van *stammencomplexen* bewerkstelligd werd die een oorspronkelijk gemeenschappelijke cultuur deed uitlopen in cultuurgouwen, met taalnuances en dialecten [4]).

Maar elders maakt Indonesië door merkwaardige voorbeelden ook aanschouwelijk dat *het tempo van cultuurgroei* — hoe langzaam dit ook aanvankelijk is — toch *sneller is dan taalgroei*. In de Minahasa treft men drie hoofdtalen (Tombulus, Tontemboans en Tonsawangs); de cultuur van het Minahassische volk is niettemin door een goed wegennet en door invloed van het Christendom genivelleerd; de drie talen blijven in het familiaal verkeer zich handhaven naast het overkappend Maleis.

Men ziet dan ook niet steeds taal- en adatrechtsfamilies elkander dekken, hetgeen Van Vollenhoven voor Indonesië in 1920 aantoonde [5]).

---

[1]) H. Kern in *Handelingen XIVe Nederl. Taal en Letterk. Congres* (1875) blz. 158.

[2]) J. Vendryes (*Le langage* blz. 335) spreekt in dit verband van *une langue commune, représentant une civilisation fortement organisée*.

[3]) J. Vendryes t.a.p. blz. 330.

[4]) Zie C. v. Vollenhoven: *Het adatrecht van Ned. Indië* I blz. 228; M. Joustra bij van Eerde: *De volken van Ned. Indië* I, blz. 121.

[5]) C. v. Vollenhoven: *Taalfamilies en rechtsfamilies* (1920) in *Opstellen over adatrecht*, blz. 569 v.; i.h.b. blz. 573.

Halmaheira-talen en een kleine enclave in de Alor archipel zijn niet eens Indonesisch [1]).

Een cultuur reist dus niet volledig mee met een taal noch is het omgekeerde het geval. Maar wel is het waar, dat een cultuur van een volk door de dragers dier cultuur uitsluitend in de eigen taal verstaan en beleefd wordt.

Met volksverhuizingen hebben talen zich verspreid en dit heeft de mening wel doen postvatten, dat tussen taal en ras een natuurlijk (biologisch) verband zou bestaan. Toch is de samenval van ras en taal voor een niet onbelangrijk deel toevallig en historisch. In de 18e en 19e eeuw werden in Noord-Amerika tal van Angelsaxische kinderen gekidnapped of in strijd buitgemaakt door Indianen. E. H. Ackerknecht heeft onlangs een achttal biographieën van deze "white Indians" kunnen traceren. Het bleek dat zij allen tussen 4 en 9 jaar waren gevangen en vervolgens de eigen taal volkomen vergeten hadden. Slechts 1 meisje, op 15-jarige leeftijd bij de Indianen opgenomen, onthield haar taal. Al deze kinderen werden in levenswijze volledig Indiaan, ook in hun geestesleven. Zij weigerden tot een blanke gemeenschap terug te keren, gaven de voorkeur aan Indiaanse moraal en karakter en waren door huwelijk en gezinsbanden volledig in de Indiaanse gemeenschap opgenomen, vonden daarin, wat Ackerknecht noemt "a unity of thought and social cohesion" [2]).

De onhoudbaarheid van de theorie van samenhang van taal met ras, waarvan Fr. Müller de vader was, wordt hierdoor dus wel duidelijk aangetoond; deze theorie is thans trouwens reeds vrij algemeen verlaten [3]). Dat de blanke kinderen (white) Indians konden worden is ongetwijfeld gevolg van het nog volkomen openstaan op jonge leeftijd voor de cultuur waardoor de kinderen waren omringd. Daarbij zijn taal en geheugen de machtigste instrumenten. Hoe belangrijk het geheugen is voor het kind om de cultuur in de fijnste vezelen op te nemen, is bekend genoeg en terecht heeft dan ook Vendryes gewezen op de enorme betekenis van het geheugen voor natuurvolken die analphabeet zijn [4]).

We zeiden dat de taal een integrerende, een groepsbindende

---

1) E.N.S.I.E. II, blz. 21 en 28.

2) Erwin H. Ackerknecht: *White Indians* (psychological and physiological pecularities of white children abducted and reared by North American Indians) (Bull.Hist.Med. 1944).

3) vg. J. Vendryes t.a.p. blz. 275 v.; Sapir: *Language* (1921), blz. 222 v.

4) Vendryes, blz. 417.

„functie" verricht. Wat wil dit eigenlijk zeggen; waaraan is dit wonderbaarlijk collectiverend vermogen te danken?

Het antwoord op deze vraag is niet moeilijk te vinden. De eigenlijke functie toch ligt in de communicatie tussen de genoten, o.a. door de normatieve werking der symbolieke expressies [1]). De taal is de vertolkster van gedachten, emoties, wensen, van wil en gebod.

De taal van een overheersend of koloniserend volk wordt daarentegen niet spoedig volledig, in al haar nuances verstaan. De rationele strekking van het daarin gesproken woord zal natuurlijk begrepen worden, niettemin kan de vreemde taal constructief, maar ook aesthetisch moeilijk aansluiten aan het intieme verkeer, waartoe voor bijzondere situaties bijzondere taalvormen (beleefdheidstoevoegingen, modulaties of psychische affectsuitdrukkingen) ontbreken. Misverstanden zijn van zulke discongruentie het gevolg. Want in de taal wil de mens heel de werkelijkheid der eigen ervaring met haar orde, macht en rhythme zo direct en concreet mogelijk tot uitdrukking brengen, imiteren en afbeelden [2]). Daar komt nog bij, dat niet alleen het gesproken woord, maar ook dat wat niet uitdrukkelijk gezegd wordt, bij de rhetoriek en dus bij de taal hoort. Ik denk b.v. aan een bedachtzaam niet rechtstreeks antwoorden, zo gebruikelijk bij de Indonesiërs in een ernstig onderhoud, aan uitdrukkingen van eerbied, verwachting, fierheid, toenadering, vreugde, onverschilligheid, coquetterie enz., die niet uitsluitend door het gesproken woord, maar ook door het timbre van de stem en van een subtiele nuance in de gelaatsuitdrukking worden begrepen. Zulke symboliek sluit aan bij wat in de samenleving als moraal, als passend en niet passend, kortom als adat geldt en is in haar symbolische aanwending onverbrekelijk met de taal van het volk verweven.

Moderne talen hebben bovendien een veel gerationaliseerder structuur dan de oosterse. Ze geven, aldus Hidding, veeleer begrip dan beeld van de werkelijkheid [3]). Men zou ook kunnen zeggen dat het beeld der werkelijkheid van het moderne leven rationalistischer en utilistischer is dan dat van oosterse volken, bij welke een z.g. participerende tendenz in het geestesleven (Lévy Bruhl) of een mythische vooringenomenheid (Cassirer) niet alleen het doen en

[1]) W. Marshall Urban: *Language and Reality* (1939) blz. 169; zie ook blz. 313.

[2]) K. A. H. Hidding: *Geestesstructuur en Cultuur* (1948) blz. 127; vgl. ook C. Kluckhohn: *Mirror for man* (1949) i.h.b. Chap. VI *The gift of tongues* en Otto Jespersen: *Language, its nature, development and origin*, Ch. XXI § 8.

[3]) Hidding t.a.p.

laten (de sociaal-economische cultuur) maar ook de taal beïnvloedt. De psychische werking van het gesproken woord heeft bij „primitieven" in ieder geval niet dat rationele en zakelijke karakter als bij de gemiddelde Europeaan het geval is [1]). Het zijn vooral de van het rationalisme afgewende geesten (in de moderne dicht- en plastiekkunst de expressionisten), die de hier bedoelde symboliek aanvoelen [2]).

De integrerende functie van taal is een impliciete functie en is te verklaren als de consequentie van het traditioneel bijeenwonen binnen een bepaald territoir in familiaal verband en onder gelijke sociale omstandigheden. Voor het bestaan van een mensengemeenschap in huishoudelijke zin is dus de „verstandhouding" (wat kortweg neerkomt op „taal") conditio sine qua non. "Language", aldus Sapir [3]), „is probably the most selfcontained, the most massively resistant of all social phenomena. It is easier to kill it off than disintegrate its individual form". Ook Vendryes noemt de taal „le lieu le plus fort qui unisse les membres du groupe ; c'est à la fois le symbole et la sauvegarde de leur communauté" [4]).

Dat rassen en taalfamilies geografisch elkander over wijde gebieden dekken, behoeft ons overigens niet te verwonderen, al schijnt, zoals reeds werd aangetoond, daarin niet een biologisch verband te mogen worden verondersteld.

Volksverhuizingen (gewelddadige of kolonisaties) hebben onvermijdelijk taalsporen nagelaten. In verband hiermee is het begrijpelijk dat men het axioma is gaan huldigen van, zo niet één, dan toch van een klein aantal „oorsprongstalen".

Zo Lucien Fèbvre, die in zijn werk „La terre et l'évolution humaine" [5]) op grond van hypothesen van de historicus Camille Jullian en de linguist A. Meillet meent te mogen aannemen dat, in lang vervlogen tijden, enkele weinige, maar zeer grote, dun bevolkte rijken („États") zouden hebben bestaan, die bijeengehouden

---

[1]) L. Lévy Bruhl : *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1912) i.h.b. Chap. IV ; E. Cassirer : *Philosophie der symbolischen Formen* II (Das mythische Denken). Laatstgenoemde is van mening dat de vraag naar de „Ursprung der Sprache" onverbrekelijk samenhangt met die naar de „Ursprung des Mythos", daar de psychische waarheidsbelevenis (de mythe) in de taal (maar ook in de kunst enz.) gereproduceerd wordt (zie b.v. blz. IX).

[2]) Vgl. de monographie over Herman Kruyder door P. C. J. Reyne (1950).

[3]) E. Sapir : *Language* (1921) blz. 220 ; zie ook blz. 235.

[4]) Vendryes t.a.p. blz. 282 ; zie ook B. Malinowski in *Enc. Soc. Sciences* IV blz. 633.

[5]) Lucien Fèbvre : *La terre et l'évolution humaine* (1922) blz. 184 v.

werden door een geloof aan gemeenschappelijke vergoddelijkte figuren (dieux nationaux) ener- en door een gemeenschappelijke taal anderzijds. Het positieve bewijsmateriaal om de juistheid van zijn hypothesen te bevestigen schijnt evenwel onvoldoende. Zo is Boas veeleer geneigd tot de tegenovergestelde conclusie, dat "at an early time each human type may have existed in a number of small isolated groups, each of which may have possessed a language and culture of its own". [1])

Het is dit vraagstuk der geografische taalspreiding, dat steeds de hoofdaandacht scheen te hebben getrokken [2]). Maar hiernaast hadden sinds Herder [3]), Von Humboldt [4]) en Max Müller de aanhangers van de Weense school (P. W. Schmidt [5]), Koppers) ook aandacht voor de *inhoud* van taal en talen. Von Humboldt zocht naar een transcendent moment waarin de mens met taal begiftigd was; Schmidt onderscheidt tussen het „Wie" en het „Dasz" in het taalgebeuren [6]). Ook aan de noodzakelijke wijsgerige bezinning werd recht gedaan. En dan lijkt het inderdaad onhoudbaar om van een „oertaal" in historische zin te spreken. Het begrip „oer" (oorsprong) ligt niet in een tijdvlak met een begin en een afloop. De evolutieleer is slechts als een voortschrijden in tijd en ruimte denkbaar, niet wordt het phenomeen zelve er door begrijpelijk. Die evolutie werd overigens ook zelve wel zeer naief voorgesteld. Moderne sociologen als Linton [7]) bijvoorbeeld, nemen, ondanks de weerlegging door Max Müller en vele anderen, nog steeds aan dat de spraak der mensen zou zijn geëvolueerd uit dierlijke kreten [8]). Het is echter niet duidelijk, hoe uit waarschuwingskreten een syntaxis zou kunnen uitgroeien. Bij de mens is in zijn taal een denkfunctie ingeschakeld, een innerlijk overleg, en het is dit innerlijk overleg, dat voor hem het zich sociaal organiseren heeft mogelijk gemaakt. Belangrijk ook is de opmerking van Pierre Janet, dat

[1]) Fr. Boas: *The mind of primitive man* (1924) blz. 136.

[2]) Laatstelijk G. P. Murdock: *Social Structure* (1949) blz. 149 v., 346 v., 325.

[3]) J. G. von Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (4 Buch IV).

[4]) Wilh. von Humboldt: *Ueber .... die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* (1836—1839).

[5]) P. W. Schmidt: *Die Sprachfamilien und Sprachkreise der Erde* (1926).

[6]) idem blz. 23 v.

[7]) Ralph Linton: *The study of man* (Students edition 1936) blz. 82.

[8]) Zie de kritiek op deze theorie van de Groningse hoogleraar G. S. Overdiep in *Taalgemeenschap* in de Tweede Interfacult. Leergang der Gron. Univ. (Academiejaar 1937-1938) blz. 61 v.; zie ook Wilbur M. Urban: *Language and Reality* blz. 92. P. W. Schmidt onderscheidt in navolging van M. Müller deze simplistische theorieën in *Nachahmungs-* en *Naturlaut*theorieën (t.a.p. blz. 17 v.).

„notre langage n'est pas seulement extérieur, il est aussi et surtout intérieur : nous nous parlons à nous mêmes" [1]).

Men kan, wat de evolutie betreft, nog wijzen op een geheel nieuwe modelering, tot uitdrukking gebracht op het Amerikanisten-congres te New York in 1949 in een voordracht van C. Lévi Strauss, die in het bijzonder de phonologie trachtte in te passen in een „étude scientifique", waarvan de wetmatigheiden in de ontwikkeling mathematisch zouden kunnen worden gevonden [2]). Hij meent hiervoor steun te kunnen vinden in de omstandigheid, dat de linguistiek feiten constateert, die weliswaar sociologische betekenis hebben, maar waarvan de vormgeving toch grotendeels is gelegen in het onbewuste leven. Indien wij Dr. Lévi Strauss goed begrijpen, ziet hij het historisch verloop van de taalvorming als een biologisch proces, waarbij hij echter open oog heeft voor het feit dat de voor conclusies noodzakelijke statistieken en diagrammen een enorm groot tijdsbestek zouden moeten beslaan, maar jammer genoeg beschikken we daarover niet en de vraag blijft gerechtigd hoe de taalverontzuiveringen ten gevolge van de grillige geschiedenis (overweldiging, kolonisatie) kunnen worden gecontroleerd.

Het verwondert niet dat van radicaal Marxistische zijde scherpe kritiek is uitgeoefend op de arbeid van deze en andere „bourgeois" denkers over taal en linguistiek. Het is vooral L. O. Reznikov (Moskou) [3]) die de „linguistique bourgeoise" aanvalt en deels van subjectief idealisme (Humboldt, Steinthal, Wundt, Van Ginneken, Schmidt), deels van vulgair materialisme (Noiré e.a.) of van „evidente steriliteit" (De Saussure, Meillet, Sapir, Vendryes) beticht. Vooral tegenover de laatstgenoemde geleerden, die een sociologische visie en methode ten opzichte van taalonderzoek huldigen, wordt van leer getrokken, en hiertegenover gesteld dat „la philosophie marxiste-léniniste seule a découvert la voie d'une investigation scientifique du langage et de la pensée, en tant que phénomènes sociaux" en aan het slot wordt met instemming Stalin geciteerd, die verklaard moet hebben dat „le langage est une arme de transformation et de lutte". Maar de taal als wapen kan toch

[1]) P. Janet : *L'intelligence avant le language* (1936) blz. 121.

[2]) C. Lévi Strauss : *Langage et société* (ongepubl.). Reeds eerder werd door Lévi Strauss een parallel getrokken tussen taal en sociale structuurvormen (système des attitudes) in een artikel : *L'Analyse structurale en linguistique et en anthropologie* in het Tijdschr. *Word* (Jrn. of the linguistic circle of New York) 1945.

[3]) L. O. Reznikov : *Contribution au problème des rapports entre le langage et la pensée* (in Voprosy Filosofii, Moskou 1947, verkort overgenomen in *Cahiers Intern. de Sociologie* (Paris), 1949 blz. 150 v.

niet het laatste antwoord zijn op de grote vraag naar de intrinsieke betekenis van het sociale phenomeen : de taal.

Taal en cultuur, hoe moet men zich haar interrelatie in de werkelijkheid voorstellen ?

Is misschien de hypothese van Durkheim die een „conscience collective" invoerde, aannemelijk? Een dergelijke abstractie schijnt ons niet veel verder te brengen en ze is dan ook heftig bestreden.

Het is goed om, ten einde zich een juist denkbeeld te vormen van de interrelatie van taal en cultuur, zich allereerst rekenschap te geven van wat een „groep" of een „gemeenschap" in werkelijkheid is. Zeer zeker is dit niet enkel een conglomeraat van mensen en nog minder het geografisch areaal van dorp of streek. Neen, van een groep is het meest wezenlijke een specifiek spiritueel verkeer, en wel een verkeer dat een bepaalde systematiek vertoont. Wellicht is de psychologische verstandhouding het meest kenmerkende van de „groep", en deze wordt hoofdzakelijk verstaan door de taal. Ze is gericht op een doelmatig verkeer, dat ten gevolge van geografische en sociale omstandigheden telkens anders is.

Van het „patroon" (systeem) der cultuur zijn de groepsleden zich even weinig bewust als van dat der taal [1]) en hetzelfde geldt zo goed voor het „recht" als b.v. voor het rhythme in muziek en plastische kunst. De waarden die de psychoanalysten bezig zijn bloot te leggen, zijn alleszins de studie waard. Mythen en centrale symbolen zoals b.v. de levensboom, de naga (slang, draak), ja eigenlijk een groot deel van de animistische „verbeelding" schijnt uit het onderbewuste geboren te worden en te ontluiken als een gave bloem uit een vormloze knop. Wellicht zal het blijken dat Durkheim's theorieën daarin kunnen worden ingepast. Paul L. Garvin meent reeds een parallel te kunnen trekken tussen "kinship structure" en "linguistic structure" : het eerste openbaart zich in een "sign function", het andere in "social cohesion by means of reciprocal exchange" [2]).

De feiten van een gemeenschap worden als concreta beleefd, maar zij zijn ziels- of geestesfuncties gelijkelijk voor alle individuen, voorzover deze een gemeenschap ondervinden. De dief begrijpt de diefstal sociaal op dezelfde wijze als de bestolene : diefstal

---

[1]) J. P. B. de Josselin de Jong : *Cultuur en droom* (Kon. Ned. Ak. v. W. 1946).
[2]) Paul L. Garvin : *Structure and variation in language and culture* (Paper American. Congres 1949).

heeft juist door het samenleven die specifieke betekenis, en de taal vertolkt van geslacht op geslacht de reacties in haar symbolen. De taal „wordt" of „geschiedt" gelijktijdig met 't begrip der sociale dingen.

Taal bestaat dus bij de gratie van de wrijvingen en spanningen binnen een cultuur. Noch een evolutieleer van dierlijke kreten, noch derivatoire theorieën of speculaties van een eenmalige goddelijke schepping schijnen wetenschappelijk houdbaar.

Intussen zijn de beschouwingen van de wijsbegeerte, voor zover deze zich richt op het phenomeen van de taal, van niet minder belang. De wijsbegeerte heeft de tendenz de taal te beschouwen los van de speciale culturen. "Purely empirically there are only languages and not language. Nevertheless it is about language and not languages that the logician and philosopher talk" zegt Wilbur M. Urban. In zijn waarlijk meesterlijk boek [1]) gaat het om een onderzoek naar "speech notion" en om wat "meaning" is [2]). Voor hem is het organische aspect van de taal van primair belang. Het zou te ver voeren hier dieper op in te gaan. Wij willen echter niet nalaten er op te wijzen dat ook aan Urban het verband van taal met gemeenschap (uiteraard) niet ontgaat. Voor hem is taal "not a piece of nature, but rather an expression or embodiment of spirit, not the product of mechanical development but of creative activity" [3]). Taal kan dit alleen zijn in een gemeenschap [4]). En wat de speculaties omtrent een "Ursprache" betreft, is het transcendente standpunt van Urban, "the question of the *Ursprache* is not so much one of temporal priority as of intrinsic character" [5]), het overdenken ten volle waard.

Als, en hiermee eindigen we, in een opstel van Kluckhohn en Kelly in symposion-vorm, de vraag gesteld wordt, hoe de systemen en categorieën, die in het "onbewuste" schijnen te leven, in de cultuur manifest worden, dan luidt nog voorzichtig het antwoord: "Mainly, probably, through the language" [6]).

C. T. BERTLING, AMSTERDAM.

---

[1]) Wilbur M. Urban: *Language and Reality* (1939); zie ook Gardiner: *The theory of speech and language*.
[2]) Urban blz. 64 v.
[3]) Urban blz. 94.
[4]) Vgl. ook Pierre Janet: *L'intelligence avant le langage* (1936) i.h.b. blz. 121v.
[5]) Urban blz. 82.
[6]) In R. Linton: *The science of man in the world's crisis* (1945) blz. 100.

NOGMAALS OUD-JAVAANS BHUJAṄGA

De jubilaris aan wien deze feestbundel is opgedragen, jong van hart als hij steeds is gebleven, moge het schrijver dezes ten goede houden zo hij te dezer plaatse terugkomt op een probleem dat, wel verre van op enige fraîcheur te kunnen bogen, dezer dagen juist de respectabele leeftijd van honderd jaren bereikt. Het krasse oudje dat ik op 't oog heb is het bhujaṅga-probleem dat het stoute stuk heeft bestaan een probleem te zijn en te blijven in de volle eeuw tijds die is verstreken sinds Friederich er voor 't eerst de aandacht op vestigde en dat zijn geheim, alle pogingen tot verklaring ten spijt [1]), ook thans nog niet volledig prijsgegeven heeft. Men weet waarop het hierbij in hoofdzaak aankomt : Gegeven het feit dat Skr. bhujaṅga en oud-Jav. bhujaṅga, naar de vorm althans, aan elkaar gelijk zijn, hoe dan te verklaren, dat het eerste woord, waarvan de meest gebruikelijke betekenis ,,slang'' is, in het oud-Jav. de aanduiding is geworden van de lieden van de geestelijke stand die de hoedanigheden van geleerde en dichter in zich verenigden en daarnaast vaak in allerlei geestelijke en maatschappelijke functies als daar zijn rechter, kanselarij-ambtenaar, raadsman des konings, arbiter in geloofszaken, ceremoniemeester bij godsdienstige plechtigheden, samensteller van kronieken en geslachtslijsten, hofastroloog en -horoscooptrekker — om alleen de allervoornaamste te noemen — een zeer belangrijke rol in de Javaanse samenleving hebben gespeeld.

---

1) Friederich, *Voorl. Versl.* II, 1850, p. 48 ; *KBNWb.* IV, p. 1019 ; Kern, *Aant. bij Nāg. kĕrt.* 15 : 3 ; Bosch, *De inscr. op het Akṣobhyabeeld v. Gondang Lor*, TBG. LIX, 1919-1921, pp. 505-521 ; Hazeu, *Oud en Nieuw uit de Jav. letterk.*, 1921, pp. 8-10 ; Rassers, *De Pandji-roman*, 1922, Stelling VIII ; Berg, *Inl. t. d. studie v. h. Oud-Jav.*, 1928, p. 89 n. 1 en *Javaansche Geschiedschrijving* in Dl. II van Stapel's *GNI*, 1938, p. 58 e.v. ; Aichele, *Djåwå XI*, 1931, p. 157 ; Gonda, *Bhujaṅga*, *BKI.* 89, 1932, pp. 253-260 ; Bosch, *De Gouden Kiem*, 1948, p. 157 n. 4 ; Eringa, *Loetoeng Kasaroeng*, 1949, pp. 23-26, 43-35. — Voor een overzicht der voornaamste verklaringen zie Gonda, l.c.

Er zou geen aanleiding zijn geweest tot het weder oprakelen van het boven genoemde probleem, indien er zich niet een tot dusver onopgemerkt gebleven feit in het geding liet brengen dat de sleutel tot de oplossing zou kunnen blijken in te houden. Bij de verklaring van oud-Jav. bhujaṅga heeft men doorgaans min of meer stilzwijgend verondersteld dat de betekenisovergang van „slang" in „geleerde" zich op Java heeft voltrokken en men bijgevolg een locaal verschijnsel voor zich had, geheel losstaande van de geschiedenis van het woord in India. Deze praemisse blijkt nu echter niet juist te zijn. Ook India heeft het woord bhujaṅga gekend in juist dezelfde betekenis als waarin het oud-Jav. het bezigt, zij het ook dat het gebruik er van in India zeer beperkt is gebleven, ja in feite alleen aanwijsbaar is als betrekking hebbende op één persoon : den literator-geleerde-staatsman Bhaṭṭa Bhavadeva, die in het Bengalen der elfde eeuw geleefd en gewerkt heeft.

Over den genoemden Bhavadeva komen we interessante bijzonderheden te weten uit de inscriptie die is aangebracht op een steen welke oorspronkelijk in de door Bhavadeva zelf gestichte tempel van Ananta-Vāsudeva te Bhuvaneśvara (Purī-distr., Orissa) stond opgesteld, doch in 1810 daaruit werd verwijderd en naar het museum te Calcutta getransporteerd, waarna het stuk echter, op aandringen van de tempelpriesters, weer naar het heiligdom werd teruggebracht en daar werd ingemetseld in de Westelijke ringmuur van het complex alwaar het nu nog aanwezig is.

De bedoelde inscriptie [1]) bevat een door een vriend van den stichter, een zekeren Vācaspati, vervaardigde *praśasti* in 33 Sanskrit verzen, waarvan de merkwaardigheid — naar Kielhorn heeft opgemerkt [2]) — vooral schuilt in het feit dat niet een vorstelijk persoon, doch een geleerde er in wordt verheerlijkt. Van dezen geleerde, den reeds genoemden Bhavadeva, wordt eerst, gelijk in vorstelijke oorkonden te doen gebruikelijk is, de *vaṃśāvali* gegeven, en wel opgaand tot de zevende generatie. Hieruit blijkt dat Bhavadeva stamde uit een aanzienlijk brahmaans geslacht dat afkomstig was uit Rāḍhā (een van de drie provincies waarin Bengalen destijds was verdeeld, zich uitstrekkende ten Westen van de Bhāgīrathī,

---

[1]) Niet minder dan vier maal uitgegeven, t.w. door Prinsep-Marshall, *JASB.* VI, 1837, pp. 88-97; Rajendra Lal Mitra, *Antiquities of Orissa II*, 1880, pp. 85-87; Kielhorn, *Epigr. Ind.* VI, 1900-1901, pp. 203-217; en Nani Gopal Majumdar, *Inscr. of Bengal.* III, 1929, pp. 25-41.

[2]) L.c., p. 204.

de rivier van Calcutta) en dat befaamde paṇḍita's onder zijn leden telde van wie enkelen ook aan het politieke leven deelnamen. Zo was zijn grootvader Śrī Ādideva eerste minister van een koning van Vaṅga, terwijl hij zelf als minister van oorlog en vrede lange tijd diende onder koning Harivarmmadeva [1]) en diens (niet met name genoemden) zoon.

Over de werkzaamheden van Bhavadeva als geleerde en literator vernemen wij voorts dat hij uitblonk onder de verkondigers van het Brahmādvaita-stelsel en diep was doorgedrongen in de geschriften van Bhaṭṭa [2]). Als een tweede Agastya verzwolg hij de oceaan (van de dwaalleer) van het Buddhisme en weerlegde hij tevens andere ketterse doctrines. Hij was doorkneed in Siddhānta, Tantra en Gaṇita [3]) en legde een bijzondere begaafdheid voor de astrologische wetenschappen (*phalasaṃhitā*'s) aan den dag. Zelf stelde hij een geschrift over de horoscopie (*horāśāstra*) samen en openbaarde zich zodoende als een tweede Varāha [4]). Verder schreef hij een verhandeling over Smṛti, waarmede hij alle bestaande geschriften over dit onderwerp in de schaduw stelde, waarna hij nog als volgeling van Bhaṭṭa een handleiding voor de beoefenaars van de Mīmāṃsā-philosophie in het licht gaf. Hij deed voor niemand onder in de Vedische wetenschappen, in alle takken der dichtkunst (*sakalakavikalāsu*), in de kennis der Āgama's, in de Arthaśāstra-literatuur, in de geneeskunde, in de wapenkunde en wat dies alles meer zij.

In vs 24 wordt zijn bijnaam genoemd luidende Bāla-valabhībhujaṅga, waarop de inscriptie vervolgt met de vermelding van de vrome stichtingen door Bhavadeva in het leven geroepen. Het waren een waterreservoir in de regenarme omgeving van een dorp in zijn geboorteland Rāḍhā, benevens de reeds genoemde Ananta-Vāsudeva-tempel te Bhuvaneśvara, waarin hij beelden van Nārāyaṇa, Ananta en Nṛsiṃha deed opstellen en waaraan hij een honderdtal jonge deernen schonk ten dienste van de godheid.

---

[1]) Over de (zeer twijfelachtige) identiteit van dezen Harivarmmadeva zie Majumdar, o.c., p. 28.

[2]) D.i. de bekendde Buddhisten-bestrijder en Mīmāṃsā-commentator Kumārila Bhaṭṭa.

[3]) Over Tantra en Gaṇita zie Kielhorn, l.c., p. 204 en Majumdar, o.c., p. 39. Op grond van de door deze auteurs geciteerde plaatsen uit de Bṛhatsamh. mag wel worden aangenomen dat twee soorten van geschriften bedoeld zijn die beide over de loop der hemellichamen handelen, terwijl onder Siddhānta niet het philosophische stelsel, maar de tijdrekenkunde verstaan moet worden.

[4]) D.i. Varāhamihira, de auteur van de Bṛhatsamhitā.

Bovendien werd de tempel met een vijver er vóór en een tuin er omheen verfraaid [1]. De inscriptie besluit met de woorden: dit is de *praśasti* van Bhaṭṭa Śrī Bhavadeva, bijgenaamd (*paranāmno*) Bāla-valabhī-bhujaṅga.

Van de vruchten van Bhavadeva's encyclopedische geleerdheid en werkzaamheid, waarvan de inscriptie ons een levendig denkbeeld geeft, is slechts een drietal werken bewaard gebleven [2], t.w. de Karmānusthāna-paddhati, bevattende een beschrijving van de *saṃskāra*'s of zuiveringsriten volgens de Chandoga-school van de Sāmaveda, het Tauta-tātita-mata-tilaka, een commentaar op de Tantravārttika van Kumārila Bhaṭṭa, en het Prāyaścittanirūpaṇa, een verhandeling over de zonden en verschillende wijzen om deze te delgen, met veel verwijzingen naar rechtskundige literatuur. In de colophons van het eerste en derde dezer geschriften wordt de bijnaam van den auteur Bāla-valabhī-bhujaṅga uitdrukkelijk vermeld, terwijl het tweede werk, waarin deze naam ontbreekt, op grond van de inhoud en van interne evidentie eveneens met zekerheid aan Bhavadeva kan worden toegeschreven.

Over de datering van de inscriptie en de tijd waarin Bhavadeva geleefd heeft lopen de opinies uiteen. Op palaeographische gronden meende Kielhorn het inschrift op ca 1200 te moeten stellen [3], doch volgens Banerji en Majumdar [4] wijzen bepaalde eigenaardigheden van het schrift op een vroegere periode en zou het zelfs ouder zijn dan de Bihar-inscripties van koning Rāmapāla die in het laatste kwart der elfde eeuw leefde. Dit komt ongeveer overeen met de op letterkundige gegevens gebaseerde conclusie van Chakravartin [5] die als grenzen van Bhavadeva's werkzaamheid de jaren 1025 en 1150 aanwees.

Komen we thans op Skr. en oud-Jav. bhujaṅga terug, dan is 't niet zonder voldoening dat we constateren dat de Nederlandse geleerden zich met hun zorgen over dit woord steeds in goed gezel-

---

[1]) Verschillende malen beschreven, o.a. door Rajendra Lal Mitra, o.c. II, p. 83, e.v. en pl. XXXIV, Monmohan Chakravarti, *Bhattabhavadeva of Bengal*, *JASB.*, N.S., VIII, 1912, p. 337-339 met 6 fraaie pl., en Monmohan Ganguly, *Orissa and her Remains*, p. 369 e.v. en pl. XVII B. — De Ananta-Vāsudeva-tempel staat ongeveer in het midden van de stad Bhuvaneśvara, dicht bij de bekende Liṅgarāja-tempel voor welke hij in omvang en schoonheid slechts weinig onderdoet. Het terrein is omgeven door een ongeveer negen voet hoge muur en daar binnen verheft zich de hoofdtempel, bestaande uit een prāsāda, een maṇḍapa, een danszaal en een gebouw voor het opdienen van offeranden, met vier kleinere tempels in de hoeken van het terrein. De door Bhavadeva geschonken godenbeelden zijn nog steeds in het inwendige van de tempel aanwezig, doch de op zijn last gegraven vijver (*vāpi*) is verdwenen.

[2]) Zie hierover Chakravarti, l.c., pp. 333-337.

[3]) L.c., p. 205. [4]) L.c., p. 26. [5]) L.c., pp. 342-347.

schap hebben bevonden, zonder het nochtans zelf te weten. Het blijkt n.l. dat in India het bhujaṅga-probleem zeker evenveel hoofdbrekens heeft gekost en tenminste evenveel pennen in beweging heeft gebracht als ten onzent, en helaas ook dezelfde negatieve resultaten heeft opgeleverd als hier te lande werden geboekt. Weliswaar kwam bij de Skr. bijnaam van Bhavadeva de aandacht meer in het bijzonder op het voorgevoegde Bāla-valabhī- te vallen, dat men aanvankelijk als een plaats- of landsnaam meende te moeten verklaren, hoewel er in Bengalen geen naam van dien aard bekend is [1]), doch ook het woord bhujaṅga heeft voor de Indische geleerden steeds een *crux* gevormd die zij niet uit den weg hebben weten te ruimen. Over het compositum schreef Marshall reeds in 1837 [2]) : "The meaning of this surname is not apparent, it is compounded of the words *Vāla* 'young', 'ignorant' etc., *Valabhī* 'the frame of a thatch' 'a turret', also, I believe, the name of a city and a dynasty, and *Bhujaṅga*', 'a snake', 'an adulterer' terwijl Chakravarti er over opmerkte [3]) : "Such surnames were not uncommon in later Smṛti writers of Bengal, e.g. Campāhiṭṭi of Aniruddha Bhaṭṭa, Kāñjivillīya of Kubera, Nārāyaṇa of Bhīma, Sahuḍiyāna of Śūlapāṇi, Pāribhadriya of Jimūtavāhana. But I think the epithet Bālabalabhībhujaṅga is not derived from the family, but is a personal title of Bhavadeva, like the title Sphurita of his great-grandfather Budha. Being a personal title it is not now capable of explanation, the literal meaning being "a young serpent of the turret". — Ook Kielhorn, Majumdar en Acharya wisten met het woord geen weg en besloten hun desbetreffende beschouwingen met de opmerking dat een bijnaam als deze niet voor vertaling vatbaar is.

Hoe het hiermede ook zij, het over Bhavadeva medegedeelde heeft wel duidelijk in het licht gesteld dat de betekenisovergang slang-geleerde, waarvan boven sprake was, zich niet eerst op Java, doch reeds in Bengalen heeft voltrokken. Immers, neemt men in

---

[1]) Het bekende Valabhī in Gujarāt dat o.a. door I-tsing en Hiuen-tsiang vermeld wordt kan hier natuurlijk niet bedoeld zijn. — Een overzicht van de literatuur over het Bālavalabhī-vraagstuk vindt men bij Acharya, *On Balavalabhi of Ramacharita and the Epithet Balavalabhi-bhujaṅga of Bhatta Bhavadeva, Proc. Ind. Hist. Congr. VIth Session*, 1943, pp. 70-77. — De kwestie of Bālavalabhī al dan niet als een plaatsnaam moet worden opgevat, is niet weinig vertroebeld doordat volgens Sastri hetzelfde woord zou voorkomen in de commentaar op Rāmacarita, II, 5 en daar de betekenis van de naam van een land of koninkrijk zou hebben, in welke opvatting de meeste latere schrijvers over deze kwestie hem gevolgd zijn. Volgens Acharya echter moet de bewuste locus geheel anders geïnterpreteerd worden en is er bepaaldelijk niet van een plaatsnaam sprake.

[2]) L.c., p. 90. [3]) L.c., p. 341.

aanmerking dat Bhavadeva, bijgenaamd de bhujaṅga, alle hoedanigheden en kundigheden blijkt te bezitten welke in de persoon van den oud-Jav. bhujaṅga plegen te zijn verenigd: die van geestelijke, theoloog, wijsgeer, rechtskundige, literator, raadsman des konings, astroloog en horoscooptrekker, dan staat het wel vast, dat het woord bhujaṅga niet toevalligerwijs én in Bengalen én op Java dezelfde betekenisontwikkeling heeft doorgemaakt, doch dat de oorsprong van die ontwikkeling in Bengalen moet worden gezocht, met welk land, zoals algemeen bekend is, Java van oudsher culturele betrekkingen onderhouden heeft. We mogen wellicht nog iets verder gaan dan deze conclusie. Daar bhujaṅga een persoonlijke bijnaam was van Bhavadeva, welke voor zover bekend door geen anderen Indischen geleerde ooit is gedragen, is het niet onwaarschijnlijk dat deze naam, tengevolge van het nauwe contact tussen Bengaalse en Javaanse paṇḍita's, tengevolge ook van de roep van geleerdheid die er van Bhavadeva uitging, in de elfde eeuw op Java bekend is geworden en daar, toen en later, is toegekend aan alle lieden van de geestelijke stand die er krachtens hun geleerdheid en hun dichterschap, alsmede uit hoofde van de door hen beklede functies, aanspraak op konden doen gelden [1]).

Het spreekt van zelf dat bij de boven veronderstelde gang van zaken — dus bij het leggen van 'n verband tussen oud-Jav. bhujaṅga en de door Bhavadeva persoonlijk gevoerde bijnaam —, het weinig zin meer heeft zich in de betekenisovergang slang-geleerde te verdiepen. Waar het blijkens de boven geciteerde opmerking van Chakravarti in Bhavadeva's tijd allerminst ongewoon was dat geleerden en dichters zich van wonderlijke bijnamen voorzagen, behoeft de speciale, door Bhavadeva gedragen, bijnaam ons niet in 't bijzonder te verontrusten.

Hiermede is echter de zaak nog niet geheel afgedaan. Er dient n.l. rekening gehouden te worden met de niet geringe mogelijkheid dat reeds vóór Bhavadeva's tijd Skr. bhujaṅga de betekenis „geleerde" heeft aangenomen, hetgeen zou impliceren dat zowel het

[1]) Men zou hiertegen kunnen aanvoeren dat reeds in de oud-Javaanse Mahābhārata-bewerkingen, die onder de regering van koning Dharmmawamśa tot stand gekomen zijn en waarvan één het jaartal 996 draagt, het woord bhujaṅga in de betekenis „geleerde" enz. herhaalde malen voorkomt. Dit bezwaar verliest echter zijn geldigheid als men met Berg van mening is dat de bedoelde bewerkingen uit delen van zeer verschillende ouderdom zijn samengesteld en met name de begingedeelten, bevattende vorstennaam en jaartal, betrekkelijk laat op schrift zijn gebracht. De hieruit geputte gegevens betreffende de datering zouden derhalve geen vertrouwen verdienen (Volgens een nog niet gepubliceerde, mij mondeling door collega Berg verstrekte mededeling).

gebruik van het woord in het oud-Jav. als de door Bhavadeva gekozen bijnaam tot dat vroegere bhujaṅga = geleerde zouden moeten worden herleid. In dit geval blijft de vraag, nu als voorheen, hoe de semantische ontwikkeling van het woord te verklaren, waarbij echter thans niet meer op Java, doch in India naar die verklaring ware te zoeken.

Bij de beantwoording van deze vraag verdient het zeer de aandacht, dat in de Indische vertelselliteratuur de mythische slang of nāga opvallend vaak een metamorphose ondergaat en daarbij verschijnt in de gedaante van een brahmaan, een monnik, een asceet, kortom iemand van de geestelijke stand, dan wel als incarnatie van den toekomstigen Buddha of van een van diens lievelingsleerlingen optreedt. Ik herinner hier slechts aan den beruchten nāga-vorst Takṣaka die, alvorens het hem ter uitvoering opgedragen wraakgericht aan koning Parikṣit te voltrekken, de gedaante van een ouden brahmaan aanneemt, terwijl hij zijn nāga-volgelingen in asceten doet veranderen (Mbh. I, 40-43) ; of aan den nāgarāja Elāpattra die zijn zwerftocht door India als jeugdige brahmaan onderneemt en zich hierdoor allerlei onaangenaamheden op den hals haalt [1]) ; of, ten slotte, aan den nāga-beschermheilige van Nepal Karkoṭaka die, wanneer hij medische hulp nodig heeft en zich hiertoe onder de mensen begeeft, eveneens als brahmaan zijn verschijning op aarde maakt [2]). Niet minder bekend zijn de verhalen van den bodhisattva in zijn vroegere geboorten als de nāga's Campaka, Śaṅkhapāla en Bhūridatta [3]) evenals van de incarnaties in nāga-gedaante van Śākyamuni's lievelingsleerlingen Ānanda en Sāriputra. Blijkt uit deze en vele andere voorbeelden ten duidelijkste dat voor het mythologische denken nāga en geestelijke verwisselbare begrippen waren, zo is 't niet langer onverklaarbaar dat een speciaal woord voor slang de betekenis geestelijke-geleerde-dichter, heeft kunnen aannemen.

Met het mythisch karakter van de nāga laat zich ongetwijfeld mede in verband brengen het optreden van de boedjangga's in de Loetoeng Kasaroeng als ,, ... een groep hemelse wezens, die telkens wanneer Loetoeng Kasaroeng zijn nood komt klagen bij Soenan Amboe, op haar bevel door aanwending van hun bovennatuurlijke macht hulp verschaffen. Zo doen zij een fonkelnieuwe woning verrijzen voor de familie Blaasroerschutter; creëren een

---

[1]) Vogel, *Indian Serpent Lore*, p. 105 e.v.
[2]) Ib., p. 215. [3]) Ib., p. 151, 133, 154.

schitterend gebouw voor Poerbasari ; dragen zorg voor de afdamming van de diepe kolk Sipatahoenan, ... ; laten een regen van landbouwwerktuigen neerdalen, belasten zich met het schoonkappen van Poerbasari's terrein, etc. . . . . Hun verblijfplaats bevindt zich . . . . . ,,boven het gebied der goden" ; aldaar plegen zij aan het smeden te zijn. Enige malen is er bepaaldelijk sprake van *boedjangga opat :* de vier boedjangga's waarvan er dan één wordt aangeduid als . . . . . ,,hoofdboedjangga" ; deze laatste overtreft zijn collega's in macht" [1]).

Het is duidelijk dat ook van de boedjangga's in hun hier beschreven karakter van wonderdoeners en tovermeesters het mythische substraat de nāga is. Van de nāga's immers zijn uit de Indische vertelselliteratuur talrijke verhalen bekend welke hun meesterschap in alle kunsten — opgevat in de oude betekenis van ,,consten", ,,artes" — in het licht stellen. Dit meesterschap komt niet alleen tot uiting in de prachtige paleizen, schitterend van goud en edelgesteenten, die zij te hunnen eigen behoeve bouwen, doch ook in de wonder- en toverwerken door hen tot nut en in dienst van de mensheid tot stand gebracht [2]). Voorts is zeer opmerkelijk het optreden van de boedjangga's in de Loetoeng Kasaroeng als een groep van vier. Dat in dit getal de herinnering aan een zeer oude voorstelling voortleeft wordt bewezen door het feit dat reeds in de Atharvaveda een viertal wereldslangen met name wordt genoemd die er als windstreekhoeders fungeren, zijnde deze slangen — naar Vogel heeft aangetoond [3]) — de voorlopers van het bekende viertal Lokapāla's uit de buddhistische iconographie [4]).

Vatten we het vorengaande nog even samen, dan moet onze conclusie luiden dat oud-Jav. bhujaṅga zich op tweeërlei wijze laat verklaren : als te zijn ontleend aan de persoonlijke bijnaam door den Bengaalsen geleerde Bhavadeva in de elfde eeuw gedragen ; dan wel als het resultaat van een, in een vroegere periode te stellen, semantische ontwikkeling waaraan een bepaalde mythologische voorstelling ten grondslag ligt. In beide gevallen echter moet de oorsprong van het gebruik van het woord in de betekenis geestelijke-geleerde-dichter niet op Java, doch in India worden gezocht.

F. D. K. BOSCH, LEIDEN.

---

1) Eringa, *Loetoeng Kasaroeng,* p. 43.
2) Voorbeelden bij Vogel, o.c., p. 22.
3) Ib., p. 8 e.v.
4) De titel *(m)pu* waarop de oud-Jav. bhujaṅga recht heeft brengt hem in nauw verband met de *mpu's*, smeden. Hierin zal wel de verklaring zijn te zoeken van het optreden van de boedjangga's in de Loetoeng Kasaroeng als smeden.

DE VERERING VAN SJAICH JUSUF IN ZUID-CELEBES

Wanneer men van de grote weg, die van Makassar naar het Zuiden leidt, ongeveer bij kilometerpaal 8 links afslaat komt men na enige minuten in Lakiung, het binnen de ringmuur van het kerngebied van Goa gelegen plaatsje, welks inwoners volgens een bekende Boeginese uitspraak de zuiverste representanten van het Goase volk zouden zijn. En hier, in het hart van Goa, ligt de graftombe van een der merkwaardigste zonen van het Makassaarse land, de 17de eeuwse mysticus Sjaich Jusuf, door zijn vereerders gewoonlijk Tuanta Salamaka, onze gezegende Heer, of kortweg Tuanta, onze Heer, genoemd. De tombe is opgetrokken in de stijl der in Zuid-Celebes meer aangetroffen koepelgraven (ko'bang); door een later aangebrachte gang is zij met de weg verbonden. In de ruimte onder het gewelf treft men het door een baldakijn overdekte graf van de Sjaich aan en daarnaast nog enige andere graven. Een enige tientallen jaren geleden boven de ingang van de koepel aangebracht opschrift vermeldt in het Makassaars, met Arabische karakters geschreven, de voornaamste feiten uit Jusufs leven, gedateerde notities door Entji' 'Abd al-Wahhāb Daeng Massikki' uit Makassaarse en Compagniesgegevens bijeengebracht.

Over Sjaich Jusufs zeer bewogen levensloop heeft De Haan in zijn Priangan (dl. III §§ 393, 445-464) een en ander medegedeeld en later zijn door Drewes in een artikel in Djåwå, getiteld Sech Joesoep Makasar (6de jg. pag. 83-88) daaraan nog enige nieuwe gegevens toegevoegd. Wat in het door Ligtvoet gepubliceerde „Dagboek der Vorsten van Gowa en Tello" (Bijdr. Kon. Inst., 4de volgr. IV, 1880) is aangetekend, is voor de latere jaren van Jusufs leven zeker betrouwbaar; de opgaven omtrent zijn geboorte en zijn vertrek ten ḥadjdj (20 Oct. 1644) zijn vermoedelijk eerst later ingevuld, toen Jusufs naam bekendheid had verworven. Het jaar zijner geboorte is trouwens slechts vaag aangeduid met de woorden: „1626, in dit jaar werd, naar men zegt, Sjaich Jusuf geboren".

Tot groot aanzien is Sjaich Jusuf gekomen in Banten, waar, aangetrokken door de roep, die van de strijdbare godsdienstleraar en mysticus uitging, velen der in de tweede helft der 17de eeuw op Java zo talrijke Makassaren en Boeginezen zich om hem hadden verenigd. Jusufs partij kiezen in een strijd om de Bantense troon tussen Sultan Agung en zijn zoon Sultan Hadji, waarbij Jusuf en zijn aanhang de zijde van de vader gekozen hadden en dus tegenover de voor de zoon geporteerde Compagnie kwamen te staan, leidde na een avontuurlijke achtervolging tot Jusufs gevangenneming (Dec. 1683) en tot zijn verbanning naar Ceylon ; vandaar werd hij in 1693 naar de Kaap overgebracht. Aan de Kaap werd hij het middelpunt van een daar allengs groeiende Moslimse gemeenschap en nog wordt zijn naam onder de Moslims van Zuid-Afrika met eerbied genoemd. Dichtbij de vroegere hoeve van Ds. Petrus Kalden, Zandvliet, waar Jusuf geleefd heeft en waar hij op 23 Mei 1699 gestorven is [1]), is een grafmonument opgericht, aan welks verfraaiïng later grote sommen zijn ten koste gelegd; een afbeelding naar een ets vindt men in het boek van I. D. du Plessis: „Die Maleise samelewing aan die Kaap" (Kaapstad 1939).

In de loop der tijden schijnt Jusuf bij de Bantense bevolking in vergetelheid te zijn geraakt, daarentegen is hij in zijn geboorteland, dat hij als jongeman verlaten zou hebben, de meest vereerde heilige geworden. Voor het ontstaan dezer verering kunnen wellicht twee oorzaken worden aangewezen: de verbreiding van Jusufs faam door zijn in 1684 door de Compagnie uit Tjerbon naar Celebes teruggevoerde aanhangers en de grote belangstelling, die de vorstelijke familie van Goa voor hem aan den dag legde. De belangstelling van deze zijde zou, naar Ligtvoet in zijn bovengenoemde publicatie pag. 160 met verwijzing naar een rapport van De Haas van 1691 aantekent, verklaard moeten worden uit de zeer nauwe relatie, waarin Jusuf tot het Goase koningsgeslacht stond; van moederszijde zou hij namelijk een broer van de vorsten Karaeng Bisei (1674—1677) en 'Abd al-Djalīl (1677—1709) zijn geweest. Vermoedelijk bedoeld als tegenspraak van dergelijke in Compagnieskringen circulerende verhalen is een mededeling van Makassaarse gezanten in 1690, dat Jusuf is „uijt het geslagte der galerans [2])

[1]) Het *Dagboek der Vorsten van Gowa en Tello* zegt: „1699, 22 Mei (1110, 22 Dhu'lḳa'da), Dond.-Vrijdag, nacht waarin Sjaich Jusuf in de ouderdom van 74 jaar aan de Kaap overleed". Deze mededeling heeft waarschijnlijk geleid tot het aannemen van 1626 (1036) als geboortejaar.

[2]) Makas.: gallarrang.

hoewel van de slegtste soort, die selden in eenige saken van des rijks belangen gebruijkt wierden, en soomede eenigermaten aan het geslagt der oude koningen van Goa geparenteert." De Haan, die deze uitspraak o.c. III, pag. 239 citeert, veronderstelt, dat hier met opzet het gewicht zijner persoonlijkheid is verkleind. Echter, is het juist, dat Jusuf in of omstreeks 1626 geboren is, dan is de door De Haas vermelde betrekking tot de beide vorstelijke broeders, die resp. in 1654 en 1652 uit een in 1650 door Koning Ḥasan al-Dīn met i Pate, dochter van de Karaeng van Banjuanjara' gesloten huwelijk geboren zijn, toch minder waarschijnlijk. Wel is het opmerkelijk, dat ook de Makassaarse volksoverlevering verband met het Goase vorstenhuis legt ; volgens een in Goa bekende hagiografie [1]) is Jusuf de zoon uit een kortstondig huwelijk van een op bovennatuurlijke wijze nabij het dorp Komara' verschenen oude man met de dochter van de Gallarrang van Montjong-loë, en zou hij geboren zijn, nadat zijn moeder door de vorst van Goa tot vrouw genomen was. Enigszins anders luidt een in 1864 te boek gestelde Tallo'se traditie, te vinden in HS. 18 van het Ned. Bijbelgenootschap [2]), volgens welke Jusuf de zoon is van de Gallarrang van Montjong-loë, doch geboren op een tijdstip, dat zijn ouders gescheiden waren en zijn moeder met de vorst van Goa was gehuwd ; de jongen, door een 's nachts van hem uitstralende lichtglans duidelijk tot iets groots voorbestemd, wordt door de vorst steeds in zijn nabijheid gehouden en met de zwaarste straffen wordt ieder bedreigt, die zou zeggen, dat Jusuf niet 's vorsten eigen zoon was. De kroniek van de Makassaarse dynastie en het Dagboek openbaren omtrent Jusufs afkomst niets; laatstgenoemde bron vermeldt alleen onder 13 Dec. 1666 „De moeder van Sjaich Jusuf sterft".

Is Jusufs verwantschap aan het Goase vorstenhuis wellicht een verdichtsel, zeker is, dat koning 'Abd al-Djalīl een vurig vereerder van de heilige was. Na Jusufs overlijden ziet de koning hem her-

---

[1]) Ongeveer tien jaar voor de oorlog is de Makassaarse tekst van dit „Leven van Sjaich Jusuf" gedrukt bij de Volksdrukkerij in Makassar ; een handschrift van deze tekst, in het Makassaars met Arabische karakters geschreven, is in het bezit van de oud-Gallarrang van Borong-loë.

Enkele legenden over Sjaich Jusuf vindt men in een artikel van B. F. Matthes in Bijdr. Kon. Inst. 4de volgr. Xde deel (1885), *Boegineesche en Makassaarsche Legenden*, p. 19-22.

[2]) B. F. Matthes, *Kort Verslag aangaande alle mij in Europa bekende Makassaarsche en Boeginesche Handschriften, vooral die van het Nederlandsch Bijbelgenootschap te Amsterdam* (1875) p. 9.

haaldelijk in de droom [1]) ; nu eens spoort de heilige tot verrichting van de sembahjang aan, dan weer gaat de koning met de vorst van Bone Sjaich Jusuf opzoeken op een plaats, waar hij door de Hollanders wordt verborgen gehouden, in een ander gezicht komen Hollanders een opgerolde mat aanbieden, waaruit later de heilige te voorschijn komt, die dan door de vorst uit vrees voor ontdekking in zijn klamboe wordt verborgen gehouden. In de notities, waarin ons deze dromen worden verhaald, vinden wij Jusuf met een reeks honorifieke epitheta en vrome spreuken vermeld, hij heet daar Tuang loëta Shaikh Yūsuf al-Tādj al-Khalwatī [2]) al-Maḳāṣarī, ḳaddasa 'llāhu sirrahu wa nawwara ḍarīḥahu, „onze grote Heer Sjaich Jusuf, de Kroon (zoals ook de hoofdtooi van ṭarīḳa-aanhangers wel wordt genoemd), de aanhanger der Khalwatīya-orde, de Makassaar, Allah heilige zijn geheime wezen en verlichte zijn grafkuil".

Toen Jusuf in ballingschap leefde waren door de koning van Goa herhaaldelijk verzoeken tot de Compagnie gericht om hem terugkeer naar Celebes toe te staan, en na zijn dood drong 'Abd al-Djalīl in zijn brieven aan de Regering [3]) op terugzending van het stoffelijk overschot aan. In een brief uit het jaar 1703 wordt gezegd : „en dan vragen wij, bestuurders en hoofden van Goa, om terugzending van het gebeente van Sjaich Jusuf, van zijn familie en van de personen, die bij hem waren, want wij menen, dat niemand op een dode vertoornd kan zijn. Daarom stellen wij ons vertrouwen op U, immers aan levenden kunt Gij wel vergiffenis schenken, hoeveel te eerder dan aan doden." Wanneer op het verzoek gunstig is beschikt, bericht de koning in 1704, dat hij iemand naar de Kaap wil zenden om Jusufs gebeente te gaan halen en wanneer dan eenmaal het stoffelijk overschot op 5 April 1705 is aangebracht en de volgende dag in Lakiung is begraven, wordt de sabannara' (sjahbandar) met een dankbrief naar de Regering gezonden „om onze vreugde te tonen en de Compagnie dank te be-

[1]) In HS. 193 van de Matthesstichting te Makassar pag. 118-120 zijn, met de voor Makassaren en Boeginezen zo typerende registreerlust, verschillende van deze dromen opgetekend.

[2]) De combinatie al-Tādj al-Khalwatī is als eretitel van Jusuf zeer gewoon, al-Tādj alleen komt echter ook voor ; men zal al-Tādj en al-Khalwatī dus als twee afzonderlijke epitheta moeten opvatten. HS. 18 Ned. Bijbelgen. heeft Saehu Jusupu' Tadja ; op een kaart van 1692 wordt Jusuf als „Chiegh Djosep tadia aangeduid (bij De Haan o.c. III, pag. 281 en 284).

[3]) De Makassaarse tekst van enkele dezer brieven is in het reeds genoemde HS. 193 bewaard gebleven.

tuigen voor de verleende gunst, nu Sjaich Jusuf in zijn geboortegrond begraven is en de leden van zijn familie hun land weer hebben mogen betreden."

Voor Jusufs nageslacht worden door 'Abd al-Djalīl verschillende privileges vastgesteld [1]. Hij verklaart, dat een vloek de Karaeng zal treffen, die ooit een van Jusufs nakomelingen slaaf zou noemen, al zou zo iemand ook uit een verbintenis met een slavin geboren zijn ; Jusufs afstammelingen zullen zich overal mogen vestigen en zullen vrijdom van tollen, belastingen, heffingen en herendiensten genieten.

Volgens Compagniesberichten was Sjaich Jusuf door zijn huwelijk met een prinses van Banten aan het daar regerende vorstengeslacht vermaagschapt [2]. Het „Dagboek van Gowa en Tello" noemt twee kinderen van Tuang loëta (onze grote Heer), Kare Mamo en Kare Mami ; in een koepelgraf in kampong Tompo' balang (in de gem. Makassar) liggen, naar een Arabisch opschrift op de mesans vermeldt, twee kleindochters, Sitti Fāṭima en Sitti Ḥabība [3], dochters van Jusufs zoon Muhammad Djalāl begraven. Op grond van een aantekening in het Secrete Dagregister van 16 Sept. 1775 zegt Ligtvoet, o.c. pag. 178, dat de in het Makassaarse dagboek vermelde Sitti Labība [4], die in 1706 huwt met de zoon van Arumpone Matinroë ri Nagaulĕng, Karaeng Ana' Montjong (de latere vorst van Bone en Goa), een dochter van Sjaich Jusuf was ; daar uit Makassaarse bronnen hiervan niets bekend is, is de juistheid van deze mededeling aan twijfel onderhevig.

Moet de oorsprong van de verering van Sjaich Jusuf in Zuid-Celebes, waarschijnlijk vooral in de omgeving van zijn oude aanhangers gezocht worden, zo is in de kringen van hen, die zich tot mystieke bespiegelingen aangetrokken gevoelden Jusufs naam later ook bekend geworden door de belangstelling, welke door de vorst van Bone Aḥmad al-Ṣāliḥ Matinroë ri Rompegading („die in Rompegaḍing gestorven is" ; 1775-1812) voor zijn leringen aan de dag werd gelegd. Deze Arumpone, wien men de honorifieke naam S̲h̲ams al-Milla wal-Dīn („Zon van de Islamietische gemeenschap en van de godsdienst") heeft geschonken, zocht het gezelschap van mystiek aangelegden en in de kring, die zich om hem vormde,

[1]) Vermeld in een Makass. HS., hoofdzakelijk wetten en voorschriften bevattend, waarvan een afschrift in mijn bezit is.

[2]) A. Ligtvoet, o.c., p. 154.

[3]) Volgens een mij toegezonden afschrift staat er abusievelijk Ḥabīb.

[4]) Lees: Habiba.

zijn ook een aantal mystieke werken, waaronder bewerkingen of vertalingen in het Boeginees, ontstaan. In HS. 23 Vt. van het Kon. Bataviaasch Genootschap vindt men een collectie Boeginese geschriften van deze aard bijeen en herhaaldelijk treft men daarin de naam van Sjaich Jusuf aan. Dat mystieke leringen op naam van Jusuf staan is bekend: in Friederichs beschrijving van de Arabische handschriften van het Bat. Genootschap worden aan Jusuf toegeschreven Arabische werken vermeld[1]), in Van Ronkels catalogi der Maleise handschriften van het Genootschap en van de Leidse Universiteitsbibliotheek wordt zijn naam genoemd en over enkele zijner in Javaanse en Maleise bronnen aangetroffen leringen spreekt Drewes in zijn boven aangehaald artikel.

In dit Boeginese handschrift nu zijn twee verhandelingen voorzien van het Arabische opschrift: ,,Hādhā kitāb Shaikh Jūsuf al-Tādj al-Khalwatī", verder wordt een geschrift ingeleid met de woorden ,,makkĕdai Sjaich Jusuf, Sjaich Jusuf zegt", waarbij niet valt uit te maken of deze inleiding alleen op een enkel citaat dan wel op het gehele geschrift betrekking heeft, en dan zijn er nog verhandelingen, waarin Sjaich Jusuf als zegsman wordt genoemd. Bij de meeste van deze geschriften krijgt men de indruk met compilaties te doen te hebben. Hoe zulke werkjes tot stand komen leert ons de inleiding van het eerste geschrift in deze bundel, getiteld ,,Nūr al-hādī[2])" samengesteld door Aḥmad al-Ṣāliḥ. De Arumpone zegt daarin, dat hij deze verhandeling, welke hij op 15 Sha'bān 1202 (= 21 Mei 1788) heeft voltooid, genoemd heeft ,,Tadjang patiroangnge llao rilalĕng malĕmpu'e", ,,het licht, dat leidt op de rechte weg", en deelt vervolgens mede, dat hij de stof, welke hij in zeven hoofdstukken heeft verdeeld, gedeeltelijk ontleend heeft aan een geschrift (of aan geschriften) van ,,onze Heer Sjaich al-Ḥādjdj Yūsuf al-Tādj al-Khalwatī" en aan andere werken, waarvan hij heeft kennis genomen, gedeeltelijk aan mededelingen van zijn sjaich ,,pĕkkië Jusuf kalië ri Bone" (faķīh Jusuf, ķāḍī van Bone) en van andere geleerden, met wie hij heeft omgegaan, terwijl hij bovendien ook eigen gedachten in het werk heeft neergelegd.

[1]) Op het bestaan van Arabische geschriften van Sjaich Jusuf en op het hieronder te noemen Maleise handschrift Cod. or. 7326 uit de Leidse verzameling maakte Dr. P. Voorhoeve mij opmerkzaam.

[2]) Bedoeld is ,,al-Nūr al-hādī", ,,het leidende Licht", naar uit de Boeginese naam van het geschrift blijkt. De volledige Arabische titel, welke met de Boeginese correspondeert, ,,al-Nūr al-hādī ilā ṭarīķ al-rashādi" vindt men in Friederichs catalogus, p. 97, genoemd als naam van een door deze Arumpone in 1202 vervaardigd Arabisch geschrift (cod. 108).

Het stuk leert, dat de zintuigen op zich zelf niet tot het ontvangen van indrukken in staat zijn, doch alleen door de werking van Allahs eigenschappen tot waarneming kunnen komen, terwijl ook de objecten der waarneming slechts door Allahs Zijn bestaan; het geeft beschouwingen over rituele reiniging en sembahjang, eveneens in verband met de eigenschappen van Allah, waarbij de uitspraak „Hij, die dient en Hij, die gediend wordt, zijn één", wordt geciteerd en bevat verder enige hoofdstukken aan dhikr, gedachtenconcentratie, ademhaling en de eenheid Gods gewijd [1]). De inhoud komt in hoofdzaak overeen met een Boeginees geschrift „al-Nūr al-hādī" in HS 19 Vt. Bat. Gen., dat in de tekst als „de woorden van onze Heer Saehĕ Jūsufu Pĕtta to-Salama'e [2]) ri Goa" wordt aangekondigd. Zou dit werkje inderdaad van Jusufs hand zijn, dan heeft Aḥmad al-Ṣāliḥ in zijn gelijknamig geschrift maar heel weinig aan het origineel toegevoegd.

Vermoedelijk behoort in dit verband eveneens thuis het Maleise handschrift Cod. 69 Bat. Gen. [3]), dat een Arabische titel heeft gelijk aan die van het boven in een noot genoemde geschrift van Aḥmad al-Ṣāliḥ, en — de door Van Ronkel vermelde interlineaire vertaling wijst daarop — in Zuid-Celebes is bestudeerd. Ook een Maleise tekst, onder de titel „al-Toeḥfah al-Moersalah" in Van Ronkels supplement-catalogus der Maleische en Minangkabausche handschriften in de Leidsche Universiteitsbibliotheek (1921), pag. 287, No. 740 (Cod.or. 7326) beschreven, stamt blijkens daarin voorkomende namen van zegslieden uit een Boeginees milieu; de aanduiding van Sjaich Jusuf als Al-M.ndjalāwī moet waarschijnlijk als „afkomstig uit Montjolloë (zoals Montjong-loë, zie boven, wordt uitgesproken)" worden verklaard. De onderlinge verhouding van de Arabische, Boeginese en Maleise teksten zal nog moeten worden nagegaan.

Vereerders van Tuanta met zeer weinig orthodoxe opvattingen, vindt men in de Goase kampongs Antang en Tetebatu. In hun religieuse voorstellingen zijn elementen van een oud-inheemse verering van de berg Bawakaraeng aanwezig. Sjaich Jusuf beschouwen

---

[1]) Het Boeginese HS. Ned. Bijb. Gen. N° 149 (Matthes, *Kort Verslag*, p. 57) bevat p. 89 tot p. 95 een gedeelte van deze verhandeling; in het stuk p. 85 tot p. 89 wordt tweemaal Saehĕ Jūsufu genoemd.

[2]) De Boeginese vertaling van het Makassaarse Tuanta Salamaka.

[3]) Catalogus der Maleische handschriften in het Museum van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen door Dr. Ph. S. van Ronkel (Verh. Bat. Gen. deel 57, 1909), pag. 438.

zij als een nationale heilige, die door zijn ḥadjdj de Goarezen van die verplichting heeft ontheven ; ook op het gebied van de sembahjang en de vasten hebben zij zeer afwijkende gewoonten. Na de oogst doen zij een gezamenlijke bedevaart naar het graf in Lakiung [1]). Onder de duizenden vereerders van Sjaich Jusuf in Zuid-Celebes, vormen zij echter maar een kleine groep.

Nadere bestudering van Sjaich Jusufs geschriften zal het eerst mogelijk maken vast te stellen in hoeverre hij als mysticus oorspronkelijk mag worden genoemd. De betekenis van zijn figuur moet echter niet in hoofdzaak in het licht van zijn litteraire werkzaamheid worden gezien ; het is zijn bijzondere persoonlijkheid geweest, die hem grote invloed op zijn omgeving heeft verschaft en hem de verering van zijn volgelingen deed gewinnen, een verering, die overgedragen op het nageslacht, zowel in Zuid-Celebes als in Zuid-Afrika nog heden ten dage krachtig leeft.

A. A. CENSE, ROTTERDAM.

[1]) De Heer Abdoerrahim in Makassar was zo vriendelijk mij enkele gegevens over deze groep te verschaffen.

LE ÇAILENDRA « TUEUR DES HÉROS ENNEMIS »

La stèle dite « de Ligor », à laquelle F. D. K. Bosch a consacré dans le T.B.G. de l'année 1941 un important article [1]) qui n'a été connu en Europe qu'en 1947, est celle-là même sur laquelle j'avais fondé en 1918 ma première étude sur le royaume de Çrīvijaya [2]).

Elle est, je le rappelle, gravée sur ses deux faces. Celle que j'avais appelée A est entièrement couverte d'un texte sanskrit consacré à l'éloge d'un roi de Çrīvijaya qui n'est pas nommé, et elle se termine par la mention d'une fondation bouddhique, faite par son ordre en 697 çaka = 775 A.D. Celle que j'avais appelée B débute par le mot *svasti* et donne ensuite une stance sanskrite de mètre *sragdharā*, dans laquelle il est question d'un roi Çrī Mahārāja de la famille des Çailendra. Elle s'arrête brusquement à la fin de la quatrième ligne, après les 7 premiers *akṣara* d'une seconde stance, la suite n'ayant jamais été gravée ou ayant peut-être été effacée. En éditant cette inscription en 1918, j'avais laissé de côté la question de savoir si les deux faces se rapportent ou non au même souverain.

L'année suivante, J. Ph. Vogel [3]) et N. J. Krom [4]), émirent chacun de son côté l'opinion que le roi de Çrīvijaya mentionné sur la face A appartenait à cette dynastie des Çailendra mentionnée sur la face B, et connue à Java vers la même époque par les inscriptions de Kalasan et de Kĕlurak.

En 1933, R. C. Majumdar déclara [5]) que les deux inscriptions A et B doivent être dissociées l'une de l'autre, B étant manifestement postérieur à A [6]). D'où cette conséquence importante : le roi

[1]) Deel LXXXI, p. 26.

[2]) B.E.F.E.O., XVIII, 6.

[3]) *Het koninkrijk Çrīvijaya*, B.K.I., 75, p. 626.

[4]) *De Sumatraansche periode der Javaansche geschiedenis*, Leiden 1919.

[5]) *Les rois Śailendra de Suvarṇadvīpa*, B.E.F.E.O., XXXIII, pp. 126-7.

[6]) « En comparant l'écriture des deux textes, on acquiert la certitude que ceux-ci, tout en étant contemporains ou à peu près, n'ont été tracés, ni par la même main, ni au même moment . . . . Il est légitime de prétendre, jusqu'à preuve du contraire, que les deux inscriptions doivent être considérées comme émanant de personnes différentes, la face B étant manifestement postérieure à la face A. »

de Çrîvijaya de la face A n'est pas forcément identique au Çailendra de la face B, et l'on ne peut se fonder sur ces textes pour affirmer qu'en 775 le trône de Çrîvijaya était occupé par un Çailendra.

En 1935, B. Chand Chhabra [1]), qui ne semble pas avoir connu l'article du Professeur R. C. Majumdar, proposa de renverser l'ordre précédemment admis et de considérer la face B, qui débute par le mot *svasti*, comme la première ; le texte de cette face B serait le commencement de l'inscription qui après une lacune se poursuit et s'achève sur la face A, au début de laquelle ne se trouve pas de *maṅgalācaraṇa*.

La faiblesse de cette thèse est qu'elle n'explique pas pourquoi l'inscription de la face B, considérée comme étant la première à cause de la présence de *svasti*, s'arrête brusquement après les quatre lignes initiales, et c'est pourquoi ni Majumdar [2]), ni K. A. Nilakanta Sastri [3]), ni moi-même n'avons-nous cru pouvoir l'accepter.

En 1941, dans l'article du T.B.G. mentionné ci-dessus, Bosch a repris la thèse de Chhabra en l'appuyant d'un certain nombre d'arguments. D'après lui, les textes épigraphiques, composés par des lettrés, étaient burinés par des graveurs ignorants à qui il importait peu de commencer par une face de la stèle ou par l'autre. Dans le cas de l'inscriprion qui nous occupe, le graveur aurait commencé par la face qui contient la seconde partie du texte, et continué par la face qui en contient le début, mais qu'il aurait, pour une raison ou pour une autre, laissée inachevée. Bosch estime en effet que l'écriture des deux faces est identique, sauf quelques détails sans importance. A son avis, un roi, en l'espèce le Çailendra de la face B, n'aurait jamais utilisé une stèle portant déjà sur une face une inscription d'un prédécesseur ou d'un souverain d'une autre dynastie. Enfin, si les deux faces de la stèle avaient été inscrites par ordre de deux rois distincts, on serait obligé d'admettre que le roi de Çrîvijaya de la face A ne mentionne pas son nom, et que le Çrî Mahārāja nommé Viṣṇu de la face B n'indique pas sur quel pays il régnait, difficulté qui disparait, si l'on admet que les deux inscriptions n'en font qu'une, commençant sur la face B par le mot *svasti*.

---

[1]) *Expansion of Indo-Aryan culture during Pallava rule*, J.A.S.B., Letters, I, 1935, p. 21.

[2]) *Suvarṇadvīpa*, I, p. 149.

[3]) *History of Śrīvijaya*, Madras, 1949, pp. 41-42.

De ces prémisses, Bosch a tiré la conclusion que dès 775 A.D. un Çailendra nommé Viṣṇu régnait à Çrīvijaya et qu'il n'était autre que le rakai Panunggalan de l'inscription de Kĕdu de 907 A.D., lui-même identique au Samarottuṅga des inscription de Java et au Samarāgravīra de la charte de Nālandā. Ce personnage aux noms multiples serait le fils du rakai Panangkaran, « ornement de la famille Çailendra » (*çailendravaṃçatilaka*) qui apparaît en 778 A.D. dans l'inscription de Kalasan, ainsi que dans celles de Kĕlurak et de Nālandā avec l'épithète de « tueur des héros ennemis » (*vairivaravīravimardana, vīravairimathana*).

Sur ce dernier point, il convient de signaler une nouvelle interprétation de la stèle de Kalasan proposée par F. H. van Naerssen dans *India Antiqua* [1]), d'après laquelle cette inscription mentionnerait, non pas *un*, mais *deux* rois. Dans cette interprétation qui, à vrai dire, n'est pas nouvelle puisqu'elle avait déjà été esquissée par Vogel dans son article de 1919 précité, ce n'est pas Panaṃkaraṇa = Panangkaran qui est qualifié d' « ornement de la famille Çailendra », mais un souverain anonyme dont Panangkaran, potentat local, recevait et exécutait les ordres.

La lecture de ces récents articles m'a conduit à examiner à nouveau la stèle de Ligor. Mais je dois d'abord signaler qu'une certaine incertitude subsiste à l'égard de son origine. Elle avait d'abord été considérée comme provenant de Vieng Sra, et c'est sous ce nom, enregistré par L. Finot [2]) d'après les indications de L. de Lajonquière [3]), que je l'ai publiée en 1918 et qu'elle est restée connue jusqu'en 1926. Cette année-là, une enquête menée sur place à Vieng Sra me convainquit qu'il n'y avait jamais eu d'inscription dans ce site archéologique peu important [4]). D'autre part, un bonze de Nak'on Si Th'ammarat (Ligor), de passage à Bangkok, ayant cru reconnaître dans la stèle « de Vieng Sra » une pierre se trouvant autrefois dans le Vat Sema Müang de Ligor, c'est sous ce nom qu'elle fut désormais cataloguée et citée dans les travaux relatifs à l'histoire de Çrīvijaya. Or, récemment, un habitant de Ch'aiya qui s'intéresse à l'histoire locale [5]) s'est livré à une enquête concernant l'origine des inscriptions de la Péninsule Malaise transportées à

---

1) Pp. 249-253 sous le titre "*The Çailendra interregnum*".
2) B.C.A.I., 1910, p. 149 (sous le nom Viengsakadi).
3) Il l'avait estampée à Bangkok au cours de sa mission de 1907-1908.
4) B.K.I., Deel 83, 1927, p. 462, note 1.
5) Son nom est Dhammadāsa Bānij.

Bangkok au début du siècle, sans que des précautions suffisantes aient été prises alors pour noter exactement leur emplacement primitif. Cette enquête faite auprès de personnes âgées, sujettes à des défaillances de mémoire et ne réalisant pas toujours l'importance que revêt à nos yeux l'exactitude des renseignements qui leur sont demandés, cette enquête tendrait à prouver que la stèle en question provient du Vat Vieng de Ch'aiya, et que l'inscription supposée originaire de ce point et mentionnant un roi de Tāmbraliṅga [1]) proviendrait de Ligor. L'auteur de cette enquête, dont l'objectivité est quelque peu troublée par son désir de prouver que le centre de Çrīvijaya se trouvait dans la localité où il réside, croit pouvoir reconnaître dans les trois sanctuaires de brique (*aiṣṭikagehatrayam*) fondés par le roi de Çrīvijaya les trois monuments de Vat Keo, Vat Long et Vat Vieng, construits sur un axe Nord-Sud au centre du site archéologique de Ch'aiya [2]). L'idée est intéressante et mériterait d'être approfondie s'il venait à être établi que la stèle « de Ligor » provient effectivement du Vat Vieng de Ch'aiya. Mais étant donné le caractère de l'enquête il me semble prématuré de changer une nouvelle fois la dénomination de la stèle.

Après cette digression, je reviens aux arguments formulés par Bosch à l'appui de sa thèse. Si l'on met à part la présence d'un *maṅgalācaraṇa* sur la face B et son absence sur la face A, aucun de ces arguments n'est convaincant.

La possibilité qu'un graveur ignorant ait gravé la seconde face avant la première ne saurait naturellement être exclue a priori, mais ce n'est qu'une possibilité qui laisse sans explication l'inachèvement de la face B. Par ailleurs, on a de nombreux exemples, du moins au Cambodge et au Champa, de pierres inscrites portant plusieurs textes gravés à des époques différentes. Il est exact que le Çailendra de la face B ne dit pas où il régnait, mais cette précision figurait peut-être dans les stances destinées à être transcrites sur cette face ; quant au roi de Çrīvijaya de la face A, l'absence de nom personnel ou de nom de sacre est-elle ici plus surprenante que dans les inscriptions de Kĕdukan Bukit et de Kota Kapur ? Enfin, il est certainement exagéré de dire qu'aucun détail essentiel ne permet d'affirmer que les deux faces ont été gravées par deux mains différentes, car il y a entre la graphie des deux faces au

---

[1]) Publiée à la suite de la précédente dans B.E.F.E.O., XVIII, 6, p. 32.
[2]) J. Y. Claeys, *L'archéologie du Siam*, B.E.F.E.O., XXXI, pp. 380-387.

moins cinq détails caractéristiques qui les opposent l'une à l'autre :

1) la face A est gravée avec beaucoup plus de soin que la face B, car tandis que sur la face A on ne relève qu'une ou deux incorrections [1]), en 29 lignes, les 4 lignes de la face B comportent l'omission de deux *akṣara* dans la ligne, d'un caractère souscrit et de deux signes vocaliques,

2) le texte de A est encadré à droite et à gauche par deux doubles traits marginaux qui ne figurent pas sur la face B,

3) le texte B est surmonté d'une ligne en accolade qui épouse la forme du fronton de la stèle et qui ne figure pas sur la face A,

4) les stances de la face A sont séparées les unes des autres par un double trait qui n'apparaît sur la face B, ni après *svasti*, ni entre la fin de la première stance et le début de la suivante,

5) la forme du caractère *sa* sur la face B est très sensiblement différente de celle qu'il présente sur la face A, et semble postérieure.

En somme, le seul argument sérieux en faveur de la priorité de la face B est la présence du mot *svasti* au début de cette face et l'absence de *maṅgalācaraṇa* au début de la face A.

Or, un simple coup d'œil sur les reproductions de la face A accompagnant le texte publié par mes soins dans le B.E.F.E.O. de 1918 et la nouvelle édition de Chhabra dans le J.A.S.B. de 1935, révèle à égale distance entre la première ligne et le sommet de la stèle les traces encore visibles de plusieurs caractères [2]). L'étude d'un estampage spécialement pris à cet effet [3]) m'a convaincu qu'il y avait à cet endroit une ligne de caractères dont le premier comportait un *i* suscrit et dont le second était un *ja* encore assez net. Il n'est pas téméraire de supposer que nous nous trouvons là en présence des restes d'un *maṅgalācaraṇa* (peut-être *çrī jaya* . . .) qui, pour une raison ou pour une autre, a été effacé, ou qui a simplement souffert de l'injure du temps. Avec cette constatation tombe le seul argument sérieux en faveur de la thèse de Chhabra, soutenue par Bosch. Celle de Majumdar reprend toute sa valeur : la stèle de Ligor porte deux inscriptions distinctes, la première de 775 A.D. sur la

---

[1]) Parmi les corrections proposées par Chhabra trois au moins sont inutiles: l. 4 la lecture correcte est *rucā ;* l. 14 il est inutile de corriger *rājā* en *rājaḥ;* l. 19 in fine, l'anusvāra de *niketaṃ* est un trou accidentel de la pierre.

[2]) La planche XVII du *Recueil des Inscriptions du Siam*, vol. II a été malencontreusement retouchée pour faire disparaître ces traces considérées alors comme des égratignures de la pierre.

[3]) Grâce à l'obligeance de Son Altesse le Prince Dhani Nivat à qui je tiens à adresser mes plus vifs remerciements.

face A, et la seconde un peu postérieure sur la face B qui est restée inachevée ou a été effacée à partir de sa cinquième ligne.

La traduction que j'avais donnée en 1918 du texte de la face A a été améliorée par Chhabra, et finalement mise au point par Nilakanta Sastri [1]). Je me contenterai de préciser ici que la date 697 çaka = 775 A.D. semble être celle à laquelle le roi de Çrīvijaya consacra les stūpa et les caitya (*sthāpitās stūpacaityāḥ*) que le rājasthavira Jayanta et son disciple Adhimukti avaient construits (*kṛtavān*). Entre cette consécration et celle des trois édifices de brique fondés par le roi lui-même, il a pu s'écouler un certain temps puisque la construction des trois stūpa par Jayanta avait eu lieu « ensuite » (*punar api*), et que celle des deux caitya par Adhimukti n'avait eu lieu qu'après la mort de Jayanta. On peut en conclure qu'en 775 A.D. le roi régnait depuis un certain temps.

Un nouvel examen du texte de la face B m'a conduit à améliorer certains détails des précédentes lectures, et surtout à en donner une interprétation assez différente de celle qui était admise jusqu'ici [2]).

Ainsi que je l'ai déjà indiqué, ce texte a été gravé avec une certaine négligence. Il y manque des caractères, des signes vocaliques. Les auteurs qui s'en sont successivement occupés ont été amenés à proposer des corrections qui ont peu à peu réussi à l'améliorer, et sur un point particulièrement important, je suis moi-même en mesure de corriger ma première lecture.

Voici comment j'avais lu cette stance sragdharā :
yo'sau rājādhirājas sakalaripugaṇadhvāntasūryyopamaikas
svaujobhiḥ kāntalakṣmyā çaradamalaçaçī manmathābho vapuṣman
viṣṇvākhyo 'çesasarvvāri‿madavi‿naç ca dvitayas svaçaktyā
sau yaṃ çailendravaṅçaprabhanigadataḥ çrīmahārājanāmā.

Comme corrections, je proposais *vapuṣmān* et *dvitīyas* ; j'indiquais que le caractère non transcrit entre *vi* et *naç* ressemblait à un *tha* ; je restituais enfin *prabha* en *prabhu* tout en constatant qu'il manquait encore une syllabe brève pour parfaire le mètre. Et je donnais comme traduction :

« Ce roi suprême des rois, le seul qui par son éclat soit comparable au soleil (dissipant) cette nuit qu'est la troupe de tous ses ennemis, ressemblant par sa beauté charmante à la lune d'automne sans

---

1) *History of Srī Vijaya*, pp. 120-121.

2) Cette nouvelle interprétation a été présentée au Congrès international des Orientalistes qui s'est tenu à Paris en 1948.

tache, ayant l'aspect de Kāma incarné, ayant l'aspect de Viṣṇu .... chef de la famille du Roi des monts, nommé Çrī Mahārāja. »

En résumant ce texte dans sa *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, Krom a traduit les derniers mots comme si la lecture était *nigaditaḥ*, « genoemd de vorst uit het Çailendrageslacht, met den naam Çrī Mahārajā ». [1])

C'est à Paul Mus [2]) que revient le mérite d'avoir rétabli le texte correct de ces derniers mots en supposant simplement l'omission du caractère *va* après *prabha*. Il traduit le passage *çailendravaṅçaprabha-[va]nigadataḥ çrīmahārājanāmā* par « lui qui se nomme Çrī Mahārāja pour signifier qu'il tire son origine du Çailendravaṃça ».

Chhabra, qui ne semble pas avoir eu connaissance de l'article de Paul Mus, propose la même restitution tout en déclarant [3]) : « still the compound is not lucid ». Par ailleurs, il propose deux nouvelles corrections, *cādvitīyas* et *so 'yaṃ*, et il traduit ainsi la stance tout entière :

« He, who is the supreme king of kings, who through his energy is alone comparable to the sun for dispelling the darkness in the shape of the hosts of all his foes, who in charming beauty is the very, spotless autumnal moon, and is like Cupid in person, who is called Viṣṇu who entirely (annihilates) the pride of all his opponents, and who with regard to his prowess is without a second, that self-same is known by the appellation of Śailendravaṅsaprabhu and bears the title of Śrī Mahārāja. »

Ayant eu l'occasion de citer ce texte dans un article sur l'origine des Çailendra d'Indonésie [4]), j'utilisai ce que je croyais alors être l'interprétation correcte du caractère gravé entre °*sarvvāri* et *mada*° que je n'avais pas osé transcrire en 1918, et je traduisis le composé (*a*)*çesasarvvārighamada* par « impassioned for the murder of his innumerable enemies », en suggérant un rapprochement avec les épithètes analogues appliquées au Çailendra des inscriptions de Kĕlurak et de Nālandā. De plus, tout en adoptant intégralement la restitution de Paul Mus, je modifiai légèrement sa traduction du mot *nigadataḥ* et proposai l'interprétation « bearing the title of Śrī Mahārāja, because of the mention of his origin which is the Śailendravaṃśa ». [5])

[1]) 1ère édition, p. 128 ; 2e éd. p. 131.
[2]) B.E.F.E.O., XXIX, p. 448.
[3]) *Loc. cit.*, p. 24, note 4.
[4]) J.G.I.S., I, 1934, p. 65, n. 1.
[5]) Ibid., p. 68.

Le nouvel examen de cette inscription, auquel je me suis livré récemment, m' a permis de constater que le caractère non transcrit en 1918 et lu *gha* en 1934 n'est autre chose, en réalité, que le *ma* souscrit du mot *lakṣmyā* de la ligne précédente écrit fautivement *lakṣymā* : la comparaison de ce *ma* souscrit avec celui de *manmathābho* est absolument concluante à cet égard. On aboutit ainsi à la lecture *(a)çeṣasarvvārimadavithanaç*, mais comme il manque une syllabe brève aussi bien pour le sens que pour le mètre, on est amené inéluctablement à restituer *(a)çeṣasarvvārimadavi[ma]thanaç*. Quant au mot *yaṃ* qui est le premier de la quatrième ligne, l'anusvāra n'est qu'un trou accidentel de la pierre; la vraie lecture de ce passage est *(a)sau ya çailendra°* qu'il est aisé de corriger en *(a)sau yaç [ç]ailendra°*, en supposant l'omission d'un *ç* souscrit, nécessaire pour le mètre.

On aboutit de la sorte à la lecture suivante qui ne semble guère susceptible de nouvelles améliorations :

(1) *yo 'sau rājādhirājas sakalaripugaṇadhvāntasūryyopa*(2)*maikas svaujobhiḥ kāntalakṣmyā çaradamalaçaçī manmathābho vapu*(3)*ṣ-m[ā]n viṣṇvākhyo 'çeṣasarvvārimadavi[ma]thanaç ca dvit[ī]yas svaçaktyāsau* (4) *yaç [ç]ailendravaṅçaprabha[va]nigadataḥ çrīmahārājanāmā.*

Tous les auteurs qui ont eu à utiliser les données de cette stance ont cru qu'elle se rapportait à un seul et unique personnage, au Çailendra Çrī Mahārāja. Seul, Majumdar a manifesté une certaine réserve : « La dernière ligne, écrit-il, est difficile à interpréter. Elle semble se rapporter à un seigneur de la dynastie Çailendra appelé Çrī Mahārāja, et il est probable, *mais non absolument certain*, que ce personnage est le même que le rājādhirāja nommé Viṣṇu » [1]).

Si l'on examine avec des yeux neufs la nouvelle lecture de cette stance, on ne peut manquer d'être frappé par le parallélisme entre les deux premiers pāda qui se rapportent au rājādhirāja nommé Viṣṇu, et les deux derniers qui se rapportent au Çailendra nommé Çrī Mahārāja. Ce parallélisme est souligné par la répétition du démonstratif *yo 'sau* ~ *asau yaḥ*, et surtout par l'opposition entre *ekas* et *dvitīyas* ; *svaujobhiḥ* a pour écho *svaçaktyā* et *ākhyo* répond à *nāmā*. La stance peut être disposée sur deux colonnes, chaque élément de la première ayant son correspondant dans la seconde :

---

[1]) B.E.F.E.O., XXXIII, p. 122.

yo 'sau rājādhirājas
sakalaripugaṇadhvāntasūryy-
opam*aikas*
*sva*ujobhiḥ
kāntalakṣmyā çaradamalaçaçī
manmathābho vapuṣmān
viṣṇ*vākhyo*

asau yaç
açeṣasarvvārimadavimathanaç
ca *dvitīyas*
*sva*çaktyā
çailendravaṅçaprabhavaniga-
dataḥ
çrīmahārāja*nāmā*

On est donc amené à traduire :

« Ce premier, roi des rois, qui par son éclat personnel est comparable au soleil dissipant la nuit constituée par la troupe de tous ses ennemis, qui ressemble par sa beauté charmante à la lune d'automne sans tache, qui a l'aspect de Kāma incarné, a pour nom Viṣṇu ; — et ce second qui par son énergie personnelle détruit sans exception tous ses arrogants ennemis, en conséquence de la mention de son origine, le Çailendravaṃça, a pour nom Çrī Mahārāja. »

On se trouve ainsi en présence de *deux* rois. Le premier, nommé Viṣṇu, est comparé successivement au soleil et à la lune. Je ne crois pas forcer le texte en en déduisant qu'il appartenait personnellement (*svaujobhiḥ*) à la race solaire et qu'il était entré dans la famille lunaire par un mariage avec une princesse de cette race (*kāntalakṣmyā*). Le second porte le nom de Çrī Mahārāja parce qu'il appartient à la famille Çailendra.

Cette nouvelle interprétation pose divers problèmes.

1° Quel rapport peut-on établir entre ces deux rois ?

2° Quel rapport peut-on supposer entre l'un ou l'autre de ces deux rois et le roi de Çrīvijaya de la face A ?

3° Quel rapport y a-t-il entre le Çailendra et celui qui apparait à Java à la même époque et aussi dans la charte de Nālandā ?

A l'égard de la première question, on ne peut formuler que des hypothèses. La première qui se présente à l'esprit est basée sur un rapprochement avec l'inscription de Nālandā. Celle-ci mentionne successivement un Çailendra roi de Java (*Yāvabhūmipāla*) « destructeur des héros ennemis » (*vīravairimathana*), et son fils Samarāgravira, époux de la princesse Tārā, dont le père Dharmasetu appartenait à la famille lunaire [1]). Il est à première vue très tentant de poser le rapport :

---

[1]) E.I., XVII, p. 322.

Ligor B	*Nālandā*
Çailendra Çrī Mahārāja destructeur des ennemis	Çailendra roi de Java destructeur des ennemis
|	|
Viṣṇu (de race solaire) époux d'une princesse lunaire	Samarāgravīra époux de Tārā de race lunaire

Malheureusement pour ce séduisant parallélisme, il est peu vraisemblable que dans la stèle de Ligor le père soit le second (*dvitīya*) et le fils le premier (*eka*). S'il y a quelque lien de parenté entre les deux, il est à peu près certain que c'est le roi Viṣṇu qui est le père et le Çailendra qui est le fils. Si cette dernière interprétation s'avérait exacte, on serait amené à considérer le fils comme tenant de sa mère, princesse de race lunaire, sa qualité de Çailendra, et ceci viendrait à l'appui de la thèse selon laquelle les Çailendra auraient quelque rapport avec les anciens souverains du Fou-nan, qui se réclamaient du *somavamça* [1]). Et l'on aurait peut-être ici la clé de l'origine des Çailendra d'Indonésie, dont le premier serait issu de l'union d'un roi nommé Viṣṇu (qui s'il est identique au Viṣṇuvarman du sceau de Perak [2]) devait être quelque potentat local) et d'une descendante de l'antique souche founanaise.

Je me hâte d'ajouter que ceci n'est rien de plus qu'une possibilité, une hypothèse de travail qui est indémontrable dans l'état actuel de la documentation.

A propos de la deuxième question, tout ce qu'on peut dire c'est que, s'il y a quelque rapport entre le roi de Çrīvijaya mentionné sur la face A et l'un des deux rois mentionnés sur la face B, il y a beaucoup de chances pour que ce soit Viṣṇu(varman) qui corresponde au souverain de la face A, car ce dernier qui n'est nulle part qualifié de Çailendra régnait déjà depuis un certain temps en 775, ainsi que je l'ai montré, et était peut-être déjà mort au moment où fut gravée la face B.

La troisième question est plus facile à résoudre, car la nouvelle lecture *sarvvārimadavi(ma)thana*, épithète du Çailendra de Ligor B favorise le rapprochement que j'avais déjà pressenti en 1934 avec le Çailendra *vairivaravīravimardana* de Kĕlurak et le Çailendra *vīravairimathana* de Nālandā. Il est à peu près certain qu'il s'agit du même personnage et que c'est le même Çailendra qui apparait

---

1) J.G.I.S., I, 1934, p. 61.
2) B. Chand Chhabra, J.A.S.B., loc. cit., p. 27.

dans l'inscription de Kalasan en 778. Son nom de sacre n'apparaît que dans l'inscription de Kĕlurak dont Bosch a lu la stance V de la façon suivante :

çailendravançatilakena mahodayena
yasya kramāmbujarajaḥ çirasā praṇamya
sampūjyate pravararatnasaroruhādyai
rājñā dhṛtā dhṛtimatā dharaṇīndranāmnā

texte qu'il traduit ainsi :

« Door hem, het sieraad van het Çailendra-geslacht, vol majesteit, het stof van wiens lotusvoeten vereerd wordt . . . ; door dezen vastberaden koning genaamd Indra wordt de aarde gestut. »[1])

Prisonnier de sa transcription, Bosch n'a pas osé introduire dans sa traduction le nom Dharaṇīndra dont il a cependant indiqué la possibilité à la faveur d'un jeu de mots [2]).

Mais il suffit de couper les mots *°saroruhādyair / ājñā dhṛtā* au lieu de *°saroruhādyai / rājnā dhṛtā*, pour obtenir une traduction qui ne permet pas de douter que le nom du roi soit bien Dharaṇīndra (varman ?). Avec cette lecture modifiée, la stance signifie en effet :

« . . . [3]) par cet ornement de la famille Çailendra, jouissant d'une grande prospérité, doué de fermeté, nommé Dharaṇīndra, dont on honore le commandement porté par les . . . qui saluent de la tête la poussière des lotus de ses pieds ; . . . . » [4])

Quoi qu'il en soit, la nouvelle interprétation de la stance de la stèle de Ligor, face B, combinée avec l'hypothèse de Van Naerssen sur le sens exact de l'inscription de Kalasan, ne favorise pas les vues de Bosch, d'après lesquelles le roi de Çrīvijaya nommé Viṣṇu serait un Çailendra connu à Java sous les noms de Panunggalan, Samarottuṅga et Samarāgravīra, et serait le fils du Çailendra Panangkaran, « tueur des héros ennemis ».

En effet, d'après mon interprétation de la face B de la stèle de Ligor, le roi Viṣṇu n'est ni un Çailendra, ni le « tueur des hèros ennemis », et il n'est pas certain qu'il ait été roi à Çrīvijaya. Quant au Çailendra nommé dans ce même texte, c'est bien le « tueur des ennemis », mais rien n'indique non plus qu'il ait été roi de

---

[1]) T.B.G., LXVIII, pp. 20-21.

[2]) Ibid. pp. 24-25.

[3]) Les stances IV à VII forment une phrase continue ; l'instrumental dépend de *saṃsthāpitaḥ* à la stance VIII.

[4]) Je ne traduis pas le composé *pravararatnasaroruhādyair* dont la lecture est douteuse. Si au lieu de *ratna* on pouvait lire *rāja*, on aurait un sens acceptable : « (porté) par les plus éminents parmi les lotus que sont les meilleurs des rois ».

Çrīvijaya. D'après la nouvelle interprétation de l'inscription de Kalasan, le Çailendra est à dissocier complètement de Panangkaran (ce qui, entre autres avantages, a celui de résoudre les difficultés soulevées par l'inscription de Kĕdu de 907). Il n'est pas qualifié expressément de « tueur des ennemis », mais comme l'inscription de Kĕlurak, qui n'est postérieure que de trois ans à celle de Kalasan, donne cette épithète au Çailendra Dharaṇīndra, il y a beaucoup de chances pour qu'il s'agisse du même souverain.

De ce souverain, il n'est dit nulle part qu'il ait régné effectivement à Çrīvijaya. Seule, la charte de Nālandā le qualifie expressément de roi de Java (*Yāvabhūmipāla*), car l'expression *rājye pravarddhamāne rājñaḥ çailendravaṅçatilakasya* de l'inscription de Kalasan (stance V) signifie plutôt, à mon sens, « *sous le règne* prospère (et non *dans le royaume* prospère) du roi qui est l'ornement de la dynastie des Çailendra ».

J'ai formulé plus haut, avec les plus expresses réserves, une hypothèse sur l'origine de ce Çailendra, le premier que nous fasse connaître l'épigraphie. S'il venait à être prouvé qu'il était fils du roi Viṣṇu, et que ce dernier est identique au roi de Çrīvijaya de la face A de la stèle de Ligor (deux hypothèses auxquelles manque pour le moment une base solide), il faudrait admettre, soit que ce Çailendra régnait aussi à Sumatra, ce qui ne s'accorde pas avec le témoignage de la charte de Nālandā, soit que le trône de Çrīvijaya appartenait à son père Viṣṇu encore vivant, ou à un frère. Ce ne serait que son petit-fils Bālaputra qui aurait définitivement assis à Sumatra la puissance des Çailendra.

Mais tout cela est hautement conjectural. Pour s'en tenir aux faits bien établis, on constate que vers 775 / 778, à l'époque même où les annales annamites attribuent au Chö-p'o et au K'ouen-louen l'envahissement du delta du Tonkin (en 767), où l'épigraphie du Champa mentionne sur la côte des incursions qu'elle attribue aux « armées de Java venues sur des vaisseaux » (774, 787 [1])), où un auteur arabe décrit en termes romancés une expédition du Mahārāja de Jāvaga au pays khmèr [2]), à cette époque, dis-je, le premier Çailendra d'Indonésie, Dharaṇīndra, « tueur des héros ennemis », exerçait sa souveraineté sur le centre de Java où il construisait lui-même des temples bouddhiques (Kĕlurak) ou en faisait

[1]) G. Coedès, *Etats hindouisés* (2e éd.), p. 158.
[2]) Ibid., pp. 160-161.

construire par le rāja local Panangkaran successeur de Sañjaya (Kalasan), en même temps qu'il se manifestait sur la péninsule malaise (Ligor B). Le lieu de sa résidence, l'emplacement de son *kraton* est inconnu, et ses relations avec Çrīvijaya restent incertaines.

La nouvelle interprétation du texte de l'inscription de Kalasan et les conséquences qu'en a tirées Van Naerssen, rendent hautement improbable l'identification de son fils Samarāgravīra avec le roi javanais Panunggalan. Est-ce son mariage avec la princesse Tārā, fille de Dharmasetu de race lunaire qui a valu à leur fils Bālaputra l'accès au trône de Çrīvijaya ? On l' a supposé non sans quelque apparence de raison [1]. Quoi qu' il en soit, à partir du milieu du IXe siècle, les Çailendra sont attestés à Çrīvijaya, et cela au moins jusqu'au début du XIe [2].

On peut conclure en disant qu'il n'y a pas plus de « période sumatranaise » à Java que de « période javanaise » à Sumatra. Il y a seulement dans le dernier quart du VIIIe siècle et la première moitié du IXe une période pendant laquelle la dynastie bouddhique des Çailendra (peut-être d'origine péninsulaire et descendance founanaise ?) s'imposa dans le centre de Java et éclipsa pendant trois quarts de siècle la dynastie de Sañjaya. Après quoi (peut-être à la suite d'un mariage sumatranais ?), elle s'installa au milieu du IXe siècle à Çrīvijaya où elle est attestée au moins jusqu'au début du XIe siècle.

G. COEDÈS, PARIS.

1) N. J. Krom, in *Gesch. van Ned.-Indië*, I, p. 162.
2) *Grande charte de Leyde*, E.I., XXII, p. 257.

OUD NIEUWS UIT DJAMBI

Het komt nogal eens voor, dat men, brieven van Compagnies dienaren uit de dagen van Coen aan hun principalen doorlezend, in de hoop daarin gegevens te vinden over der Aziaten land, aard, maatschappij, cultuur, bedrogen uitkomt. Maar . . . dat is dan een kwestie van zelfbedrog, want men had geen hoge verwachtingen hieromtrent behoren te koesteren. Schrijft de hedendaagse employé van een handelsfirma in Azië of Afrika in een zakenbrief aan zijn chef, den agent op een hoofdplaats, over de zeden en gewoonten der door hem bezochte volken, als die niet (rechtstreeks) van invloed zijn op den import van fietsen, radio's enz. of op den export van thee, koffie of peper ? En waarom zou men dat dan van zijn 17e-eeuwse voorgangers wèl mogen verwachten ? De ,,meest curieuze" van die voorgangers stonden in belangstelling voor heel wat meer dan wat de zaken alleen betrof, zeker niet bij hen achter. Zij tekenden aan, wat zij zagen en werkten die aantekeningen later uit, althans . . . . wanneer ten eerste zij het lieve vaderland terugzagen en ten tweede hun papieren niet verloren gingen door onachtzaamheid, diefstal, brand of dergelijke. Tot de velen, die hun papieren door brand verloren, behoort Andries Soury. Uit wat wij door zijn brieven over hem weten, mogen wij aannemen, dat die fatale brand te Djambi in 1618 uitgebroken ons heel wat schade heeft gedaan. Want Soury toont zich in zijn brieven al van zo grote ,,curieusheyt", dat de aantekeningen zeker veel belangrijks inhielden.

Dr. J. W. IJzerman geeft in de Bijlagen van zijn Cornelis Buysero te Bantam, 1616—1618 ('s-Gravenhage M. Nijhoff 1923) tussen vele gegevens over allerlei personen uit Coen's omgeving, ook een beknopte biografie van dezen Soury (p. 233-238), een Rotterdammer (of Delftenaar) met een wel op zijn Frans uit te spreken naam (zijn wapen vertoont een muis), die, met de vloot van Pieter Willemsz. Verhoeff 8 Februari 1609 voor Bantam gekomen, kort daarop onderkoopman te Gresik wordt, waar hij veel en velerlei meemaakt :

verwonding, vlucht voor den „Mataram", die de stad in 1613 als vijand bezet, allerlei en soms uiterst wonderlijke chefs. Wordt het kantoor gelicht, dan gaat hij in October 1615, inmiddels tot opperkoopman bevorderd (koopman zonder meer is een rang van lateren tijd), als hoofd van het kortelings opgerichte kantoor naar Djambi, waar hij ruim drie jaar blijft. Vervolgens vergezelt hij Coen in Januari 1619 naar Amboina, wordt daar in Maart tot Raad van Indië benoemd, woont het ontzet van het kasteel Batavia in Mei bij en gaat op 9 Juli 1619 als Vice-Gouverneur (Vice-Gouverneur in tegenstelling tot Gouverneur-Generaal) en Directeur van de forten, comptoiren ende negotie der Gen. Comp. naar de kust van Coromandel. Daar beëindigt hij in 1622 zijn Aziatische loopbaan; hij vestigt zich vervolgens als koopman o.a. in edelgesteenten te Rotterdam en komt daar tot eer en aanzien; 1627 schepen, 1647 vroedschap, 1651 en later nog herhaaldelijk burgemeester geworden, sterft hij oud en der dagen zat den 21en Juni 1664.

Bij zijn chefs stond hij in zijn Indische jaren uitmuntend aangeschreven. Een zo buitengewoon lastig heer als de latere Gouverneur-Generaal Hendrik Brouwer schrijft al in 1612 zeer waarderend over hem; hij behoorde met Van Speult tot die weinigen, bij wie Coen, als het hem te machtig werd, zijn hart luchtte. Eens gebeurt het, dat Coen den jongen man iets in een brief schrijft, wat Soury buitengemeen heeft getroffen; herhaaldelijk komt hij op dit compliment terug. Coen, de strenge en vereerde meester, heeft in een brief aan S. van 25 April 1616 (Colenbrander, Coen, Bescheiden, dl. II, p. 94) hem een bepaalde opdracht gegeven en gaat dan voort: „Excuseert mij dat ick dese redenen verhaele, gelijck of U.E. selffs niet en wiste wat hy seggen soude, want het sijn de blinden, welcke omdat ze blint sijn door overtollige becommeringhe de siende gemeenlijck waerschouwen, ende den wech willen wijsen." Wat! Coen blind en hij ziende! Neen, antwoordt hij (27 Mei 1616): „U.E. roert van de blinde, off Godt gave, dat met eenighe van sulcke blintheyt begaeft was, wat ontbrack mij meer, ich en twijffele niet ofte soud siende connen leyden; myn capasiteyt ende begrip mancqueert ende is niet suffisant omme die te beantwoorden, derhalven ghelieft mij t'excuseere int verslijte mijns tijts ende t' becladde mijns pampiers." Laten wij deze bescheidenheid eren en de onbescheidenheid niet begaan de lelijke praatjes te herhalen, die Aert Gijsels, de groote vijand van Coen en zijn vrienden, ook over Soury verspreidt in zijn anoniem te Amsterdam uitgegeven

Rapport, gedaen by verscheyden persoonen comende vuyt de Oost Indien, die in den jare 1622 tot Amstelredam gearriveert zijn (herdrukt in Kroniek Hist. Gen. 1871, Utrecht 1872, p. 336).

Van dezen Soury zijn een aantal brieven bewaard, waarvan het dertiental uit Djambi aan Coen gericht ons hem en Djambi enigermate doen kennen [1]). Hij toont er zich een man in, die zijn werk met lust, belangstelling en begrip verricht, die de ergernis en ontroering, die zijn deel zijn, verbergt achter een masker van min of meer stekelige humor en die sterk behoefte voelt, wat hem beroert, aan zijn chef te melden, het als het ware van zich af te schrijven, daar het eenzame Djambi hem geen vertrouweling geeft, aan wie hij zijn zorgen mondeling kan mededelen. Soury is een ontwikkeld man, die — vooral in deze oudste brieven (er zijn er ook uit zijn Coromandelsen tijd tot ons gekomen) — evenwel de neiging niet kan onderdrukken, veel te uitvoerig (uit een zakenstandpunt gezien, maar tot onze vreugde) te vertellen, wat hem is overkomen, met de nodige en onnodige schimpscheuten op al wie hem tegenwerkt: hij maakt van zijn hart allerminst een moordkuil.

Is zijn stijl vooral door zijn levendigheid beter dan die van de meeste zijner collega's, het merkwaardigste er van is, dat hij Soury's verwantschap met kapitein Pulver verraadt. Ziehier, delicatesse voor liefhebbers van schilderachtige uitdrukkingen, het bewijs:

Hoe den aep ontsnapt was.
De Engelsche roers haer personnagie wel gespeelt hebben.
Over eene cam worden geschoren.
Al ut muysen moeten.
Met de caus op thooft te commen.
Voor een doode (ook wel: doove)mans deur geclopt.
Het is beter een halff eij als eenen ilen dop.
Dit is een naelden daer t' compas op draiet.
Soo de snaren eens wel gesteld worden.
Dat eenen beslickten hondt slacht.
Vogel, ick kenne U wel.

---

[1]) Brieven van 10 Jan. 1616 (19 blz.), 21 Febr. 1616 (3 blz.), 27 Mei 1616 (12 blz.), 15 Juni 1616 (18 blz.), 30 Juni 1616 (6 blz.), 2 Juli 1616 (2 blz.), 17 Juli 1616 (16 blz.), 26 Juli 1616 (3 blz.), 12 Oct. 1616 (3 blz.), 27 Nov. 1616 (3 blz.), 25 Sept. 1617 (11 blz.), 5 Dec. 1617 (3 blz.). 24 Juni 1618 (8 blz.). De eerste dezer brieven is, vrij slordig afgedrukt, te vinden als bijlage II van het artikel van J. W. J. Wellan, *Onze Eerste Vestiging te Djambi*, in Bijdr. T., L. en V.kunde, dl. 82, 1926 p. 339. De andere zullen binnenkort in druk verschijnen in een supplement deel op Colenbrander's *Bescheiden over Coen*.

Hare tanden met den twist stoockte.
(Hij) is nu eenen calen backer.
(Iemand, die) de cat hier meest de bel aenbint.
(Iemand) reden int hooft geblasen uyt thooft te stooten.
Dat moste met loode schoene geschieden.
Balanceeren in een ongelschaal.
Als dengheene die van d'een parti een coets ende van d'andere pertij 2 peerden crijgt.
Daer noch een langhe steert naer sal volghen.
Medesin helpt Uselven eerst.
't Sop is de kool niet weert.
Dat aen 't snoer soude trecken, wanneer desen nevel wat verlicht is.
Desen Coninck wilt vlieghen eer vleughelen heeft.
Cleene beghinselen cunnen metter tijt groot worden.
't Was wat rijpmondich gesproocken.
(Iets) is wtgegeven gelyck den boer sijn eende wtseynt.
Wij daer goet gharen soude spinnen.
Gemeenelyc alle beghinselen odieux sijn.
Hier loopen veel blauwe blomme onder.
Bevreest als een kint voor den bulleman.
Die sterck was soude boven leggen.
De oude moeten sterven ende de jonghe connen sterven.
Een swack riet omme op te steunen.
tWas tstrijck ende seth.
Hier sprack den wolff t' vonnis over t' schaep.
Een schoonen troost!
t' Wit daernaer schiete.
Een ghelijckenisse soo lange als een pyck.
(Iemand) 't gras onder de voeten mayen.
Recht op syn praetstoel.
Soo coel, ofte loot schaeffde.
Men droncken lieden, onnosele ende malle mensche behoort te ghelooven.
Een ongeluck naergaende is.
Het is ons soo noodich als de visschen het water.
Daer is geen cleene slofficheyt inne geschiet.
Men soo langhe naer Paeschen roupt, totdat eens compt.
Wij langhe genouch de verckens hebben geschooren ende andere de schapen.

Daer leijt boven een huijs als een hoijschuijt (= daar staat ons wat te wachten).

Alle sijn gheen kerckmeesters.

Die om een beulinck sweere soude.

Dat werckelyck gortich was.

Soberen troost!

Waertoe het hooft soo seer in de schoot?

Men soo veel nooten op zijn sanck hadde.

Haer hande smeuich maecken.

Dede gelooven, dat het segge en doen een soude weesen.

Mocht haer wel wat diep in den boesem tasten.

(Hij) soude de buffels, conde se maer spreecken, mede wijs maecken.

(Hij) soude sooveel snaps niet hebbe.

Hier mocht wel (excuseert mij) een blauw ooch aen gewaecht worden.

De vogels waeren haer ontvloghen.

De noot breeckt wet.

Den fielt, met dat een brock in sijn keel kreech, biechte recht op, anders soude daer niet affgenome, maer veel swaerders gemaeckt hebben.

Dat calffken meest op syn rechter zijde viel (= dat liep goed af).

De huych naer de wint te hangen.

(Hij) swol als een padde (van woede).

Slechte Joris, die pijlen en commen wt mijn kooker niet.

(Zij) hebben maer eene muts, d'een strijckt de proffyte van de Chinese ende d'ander van de Portugese, soodat ment niet vremt achten en moet, want huijlen met den wolff, men cant qualyck hebben, soo men gheerne hadde, den waghen gaet soo wel als krakende als anders voort, laet maer de bakeleijer (= Minangkabauer) daer in der waerheijt niet min naer en verlanghe, als de Jode naer haer messias, want twit is daernaer schiete, affcomen, alles hoope, sal wel ghaen.

Sy ons de muts soude versetten.

Soo wel tevreede ofte syn seil op een cordewaghen lach.

Op een ooghenblick syn se heet ende t'andere weder cout als ijs.

Soo overvloedighe looghene, dat men se beghost te tasten.

Met (hem) wast moij weer.

De kruyck sal soo langhe te water gaen, dat se eens breeckt.

Lange borgen is geen quitschelden.

Tsucces van Banjermassin heeft de moorse coningen een splinter in de voet geweest, d'Macassaerse conde haer wel een int ooch causeere.

Dit is op den tolck sijn aenbeelt gesmeet ende dat dien steen in onsen thuyn is geworpen.

Wij soucken haer in de palm van de hant te draghen.

Waer ons de schoen vringht.

(Ick) meer van tgevoel als tgesicht houde.

Sulcke fielterije hem wel int tooch mochte druijpen.

tIs peck in tvier.

tSyn pratiens en daer en compt niet aff.

Iets onder den duym (= in stilte) doen.

Dat glants noch verwe en heeft van waerheijt.

Dan zijn de brieven doorspekt met vreemde woorden, zeker goed te pas aangebracht, maar niet zo talrijk, dat men er uit zou mogen opmaken, dat Soury de talen, waaraan zij ontleend zijn, geheel machtig is; het zijn Engelse, Franse, Portugese, Italiaanse en vrij vaak Maleise woorden (aroubiron, ook haribirou, ofte moeyte, bitcharen, oran-kaia, tjare Jambij ofte Jambische maniere, anachoda, jurutullis, radja laut ofte coninck van de see, gedong, gousar ofte verstoort, brani, orang Frangij, kras, djourebassa, mati beta = ik moge sterven, outassangh ofte ambassadeur, parangs, tanda, teecken, dat is eygentlyck lichtteecken, asta, gerenang ofte draeckenbloet, brita, intsalle off in Godts naem, minta-minta). Die laatste zijn bij Soury in het taaleigen opgenomen. Of hij goed Maleis kende, kan niet worden opgemaakt uit de enkele eenvoudige zinnetjes, die bij hem voorkomen : Souge (djoega) sapa britau sama sinjor of Jahat orang olande.

Hij dateert zijn brieven natuurlijk uit Jambi, zoals hij en zijn tijdgenoten J(o)hoor, Jakatra, Java, Japara, Banjermassin schrijven. Daarbij rijst aan de eene kant de vraag of deze Compagnies Nederlanders de j op zijn Engels uitspraken, aan de andere die naar de oorzaak van de omstandigheid, dat terwijl bijna al dergelijke woorden thans in het Nederlands weer met dj gespeld worden, Java en Japara de j-spelling behouden hebben. Kan het zijn, dat die uitzondering een gevolg is van de omstandigheid, dat die beide plaatsen met J geschreven en door schoolmeesters zo ook uitgesproken in Nederland, zo bekend geworden waren, dat men de juiste schrijfwijze, als in strijd met de nieuwe uitspraak, niet meer wilde aanvaarden ?

Het is zo'n lange reis van een der monden van de Batang Hari-rivier — de Sungei Niur is de gewone route — naar de stad Djambi, (met de prauw doet Soury er zes dagen over en met een jacht duurt de reis veel en veel langer) dat hij niet ten onrechte de bewoners voor „aerdmollen" uitmaakt, mensen so afgelegen wonend tussen bos en water, dat zij weinig van de buitenwereld wisten. Dat tamelijk veel vreemdelingen naar hun stad komen is, omdat deze de markt is voor de peper, die de Minangkabauers, de peperplanters van midden-Sumatra, uit hun land langs de grote rivier herwaarts brengen. Want deze „boeren, die omtrent 6 weecken ende 2 maenden de revier op woonen" brengen alleen hun andere, gemakkelijk vervoerbare product, het goud, geheel over land naar Tikoe of Priaman, maar vier dagen pepertransport over land is hun te bezwaarlijk, zodat de beide havenplaatsen ter Westkust slechts de peper uit de nabijheid verschepen. De hoeveelheid, die ter markt komt, valt Soury in den eersten tijd niet mee, want is hem verteld, dat zij met 100 à 150 prauwen tegelijk afkwamen, ieder geladen met 150 picol peper, de Minangkabauers zijn juist in geen twee jaar te Djambi geweest wegens een oorlog „d'oorsaecke van sulcx hebben divers hoore verhaelen, somma om een beuselinghe". In een lateren brief vertelt hij tot onze aangename verrassing, dat die oorlog was „haer buffelsche oorloghe. Soo verstaen, soude deze fraaye oorloghe om eenen buffel ghesprooten sijn, die nu over de 3 jaren geduert heeft. Wie weet, wil tavont ofte morgen omme eene buffelinne niet van gelijcken oorloch can rijsen". Welke Thomas weigert nu nog aan de juiste datering van den befaamden „buffelsen oorlog" te twijfelen ? De koning, wiens onderzaten de „bakkeleyers" niet zijn, „heeft 4 maal gecommitteerden gestuurt" om hen te bevredigen, maar zonder ander succes dan „idele" toezeggingen dat zij binnen 1½ maand zullen komen. De enkele peperplanters, die nog verschijnen, 8 prauwen slechts, zijn „t'armste volcxken, dat Godt onder de sonne ghesonden heeft, vullende haeren buyck met betel ende toback". Later moet de aanvoer naar de verworven hoeveelheid peper te oordelen, weer normaal zijn geworden, al heet het dan, dat hoge waterstanden vaak een beletsel opleveren. Verdere bijzonderheden hieromtrent geeft Soury ons echter niet.

De stad Djambi maakt een armzaligen indruk. De huizen zijn niet veel zaaks, de loge is een „licht houdt huis, op palen gesteld, vermits in de reghentijt de plaetse dickwils een vaem onder vloijet",

omgeven door een „pagher van riet ende cleene staken, die omme de loegie" staen. D'oncosten vallen hier seer swaer vermits soo diep in tlandt is, want alles van buyten ende van verder gebracht moet worden". Smeden zijn er niet, voor het timmermanswerk heeft men slechts een paar Chinese „houtmoorders". Djambi is hoogst ongezond „ja d'onghesontste plaets van gheheel Indien, het volck" (d.w.z. het Nederlandse scheepsvolk) „gaet hier meest off se vergeve ware". Soury heeft in zo'n slecht klimaat natuurlijk behoefte aan „een weynich wyns, dat dese plaets wel vereysschende is". Hij meent dat „Japonse de locht en de arbeyd soude connen verdraegen", maar jawel, als ze er zijn, verzucht hij : „Japonders, tis een volck, dat doch soo weynich van twercken hout als onse natie : waert omme met tmes op sy te gaen, de saecken waeren wel".

De inwoners hebben „omtrent 50 à 60 prauwen die jaerlycx tweemael op seynde (zenden), tgeene niet maken en can". Er komen Portugezen, Engelsen, Chinezen ten handel, ook veel „Javansche ende Maleysche yoncken die haer goet aen ditto inwoonders meest vercoopen op 5 à 6 maenden (crediet), dat heel sorgelijck is, want qualyck van betalen sijn", maar „sy met den andere alle saudara onder malcander syn". Onder de Djambiërs zijn maar enkele kooplui, zulke kleine, dat zij voor hun kleedjes (hèt ruilmiddel met de Minangkabauers) hoogstens 10 picol peper durven kopen. De adel is „beroyt, somma een arm (ja arm der arm) volcxken". Dieven „syn hier soo abondant, dat het geen eerlyck man en is (wel verstaende van de oran kays) die geen dieven en hout". Rooftochten maakt men zelfs tot Bantam, Jakatra, Cheribon toe (het „aerdmol"-schap is dus maar betrekkelijk!).

Ook „de coninghen zijn niet gewoon, veel packen ende sacken te sien" en daardoor „begheerlick". Koningen, want er zijn er twee, vader en zoon, zonder dat Soury recht duidelijk is, hoe zij de macht verdeeld hebben. „De Regeringhe hier bestaet in beyde de Coninghe, de vader ende soon, doch leggen meest over hoop ende sijn somwijle dat in 2 à 3 maende den anderen niet en spreecken, soodat den eenen noch den andere absoluut gebiet heeft, daeromme gaet het hier seer sorghelyck, want een yder bijcans even veel meester is, den adel doet bij naer wat hij will ende is soo noodich die te vrient te hebben als de coninck". „Doch alle dese dinghen syn werelts ende sullen haer selven redden", filosofeert hij hoopvol. „Yder van de coninghe heeft syn deel in de tollen" (10 % van de waarde), „den ouden, die van ons, de Engelschen en de Chineezen,

de jonge de Javanen, Maleyers en andere ; de oude heeft de beste portie". Zonder hun consent mag men niets uitvoeren, mag zelfs geen prauw vertrekken. Een heffing van 12 à 13 picol peper per schip, een weeggeld van 2 à 2½ % en een ankergeld van 1½ picol voor een jacht, van één picol voor een „chaloupe" zijn volgens Soury „alle nieuw ghesmeet", al noemt de Djambische groote achter wiens half-Portugese titel van Capitan Mor, zich, vermoed ik, de rijksbestuurder verbergt, ze oude „costuymen".

De koningen hebben weinig gezag onder hun volk „andere orankais zijn hier bijkans soo veel meester als den coninck ; hier sijn te veel coninghen, want ijder becans evenveel Mr. is", waarmee echter min of meer strijdt de mededeling : „Hier geen vrije luijden en bennen. Compt iemant te sterven en onder geen adel en staet, slaet den Coninck den boel toe, nemende t'hoopken naar hem met wijff ende kinderen, eenighe van de adel stervende, doet den coninck van gelycken, soodat al voor den coninck rapen ende schrapen ; de kinderen mogen niet erven, hier en syn geen notarissen noodich omme testament te maecken, want alle gemaeckt syn".

De koningen „soecken hun plaets neeringrijck met alle vreemde natie te maecken". Het tragische is, dat zij den daardoor ontstanen toestand niet de baas kunnen ; hun machtsmiddelen zijn te klein om de steeds overhoop liggende vreemdelingen in rust en ontzag te houden. Soury's contact met hen, voorzover niet van zuiver socialen aard, spruit vooral voort uit gekrakeel met andere vreemdelingen. Telkens proberen de vorsten dan door schipperen, door bemiddelen den vrede te bewaren, maar zonder succes. De slachtoffers hiervan zijn de Chinezen, van ouds de voornaamste opkopers van peper, die per jaar in 2 of 3 jonken wel 5000 picol peper exporteren. Soury laat hen weten, dat zij hem voortaan de peper moeten verkopen tegen een door hem bepaalden, maar niet onbillijken prijs. Gaan ze daar niet op in, dan houden Nederlandse schepen de jonken buitengaats, dus buiten Djambisch gebied aan, nemen de peper over en betalen dan heel wat minder. Wat hebben de Chinezen ook „te schrapen ende rapen". De Portugezen doen hetzelfde, maar betalen niets en maken de ongelukkige „hangbroeken" bovendien nog tot slaven. De Engelsen beroven hen ook zonder enige betaling, maar voeren bij hun wanbedrijf de Nederlandse vlag. „tEn is d'eerste reyse niet, dat den steert (= Engelsman) onse vlagghe gebruyct". Soury neemt het den Chinesen

tolken, die „fielten", dan ook hogelijk kwalijk, dat zij zich bij de koningen over hem beklagen, „dusdanighe buffels".

Zijn er moeilijkheden, dan tracht Soury de vorsten met geschenken te vriend te houden, maar de hem voor dat doel uit Bantam gezonden snaphanen zijn vaak zo prullig, dat hij er niet mee aan kan komen. En er valt heel wat goed te praten. De Hollandse matrozen kunnen het maar niet nalaten Portugese schepen aan te vallen, ook al zijn die nog binnen de riviermond en dus op Djambisch territoir. De drank verhoogt den moed, en klachten over zijn bourachios (dronkaards) nemen veel ruimte in de brieven aan Coen in. „tGeluck mij vercoosen heeft, omme met drinckers te doen te hebben", om te beginnen zijn voorganger die „insonderheyt so wanneer door de gedistileerde wateren in den gheest opgetrocken was, sijn mildicheijt gebruyckte, soodat ick hier gereeckent worde voor kikir of gierich". En al doet hij ook „straffe over dronckaerts, die van de raa en van de mast" worden „geseth", het helpt niet. Een enkele maal neemt ook Soury deel aan de algemene jubel over een geslaagde aanval op de Portugezen: zijn bourachios hebben dan laten blijken „dat sy van t bataviersgeslacht sijn".

Het gevolg is natuurlijk een storm van klachten der Portugezen. De jonge koning is aanvankelijk sterk op de hand van de Nederlanders, hij heeft de gewoonte 's Zaterdags met Soury op de jacht te gaan en ook den Engelsen factor uit te nodigen, die nogal eens wegblijft, waarop „de Majesteyt" tot Soury's groot plezier hem voor „een beest, een vercken, een buffel" uitmaakt. Maar „den ouden en synen geportugaliseerden adel" zijn minder makkelijk, hij eist herhaaldelijk satisfactie, waarin hij zeker geen ongelijk heeft. Maar op den duur draait hij bij, voorlopig tot een meer neutrale houding, wanneer Soury dreigt met lichting van het kantoor, daar hij „soo niet meer en begeerde getacseert te weesen". Dat zou voor Djambi zeer schadelijk zijn, want „ieder van syn ondersaeten liet blycken met haer silver scheede, de kindren armringhen, dat de Hollanders hier waere". Maar toch, het is zo, dat de Djambiërs „ons meer vresen als beminnen". De koning tracht dan tussen de partijen door te schipperen, wat hem den bijnaam „den ouden soetemelcxhert" van de kant van Soury bezorgt. Maar heeft de koning Soury dan min of meer plechtig medegedeeld dat hij „meer om eenen goeden naem leeffde als omme taertsche goet", dan wordt zijn houding steeds meer pro-Neder-

lands. Hij stelt voor gezamenlijk „met syn galeyen Javaense joncken" op weg naar Malakka op te wachten om ze naar Djambi te voeren. Dat loopt op een breuk in 1618 met de Portugezen uit. Voor Soury vrij onverwacht blijkt de vorst in 1618 dan zijn macht geheel aan zijn zoon te hebben overgedragen. Deze herstelt wel niet de vriendschap met de Portugezen, maar laat zich toch veel meer gelden dan zijn vader. Heeft een Hollander, zij het ook per ongeluk, een man uit het gevolg van den capitan mor doodgeschoten, dan wordt hij gekrist tot Soury's grote verontwaardiging. Het was ongetwijfeld naar Djambische opvattingen een gerechte straf, maar Soury kon er van zijn kant slechts een moord in zien. Kort daarna vertrekt Soury van Djambi.

Neemt Soury's ergernis over de Portugezen, de officiele vijanden en hun „rodemontades, hun groote pompe ende bouha" af naarmate hun invloed daalt, de tegenzin tegen de Engelsen, de geveinsde vrienden, stijgt. Duidt hij hun hoofd aanvankelijk aan met maseure, meserre (den sir), als hem steeds meer blijkt hoe zij tegen de Nederlanders stoken, dan heten zij weldra niet anders meer dan met den in Nederland destijds algemeen gebruikelijken bijnaam de „steerten" (ook in Frankrijk heetten zij les queues, in Normandië les coués). Dit scheldwoord is hem natuurlijk gerede aanleiding tot een reeks woordspelingen, waarvan ik slechts opgeef dat de Engelsen „hun steert overal onder roerde". Zeer grieft hem, hoe zij den Djambiërs trachten wijs te maken, dat Prins Maurits „die wij hielden voor ons hooft was maer een orankay". „De sotte hoverdie van dese steerte!" Gelaten verzucht hij ten slotte „wangheeste, die doch nergens niet en gebreecken, want sulcken waeren der almede in ons lant".

Zijn plaatsing in Djambi gebruikt hij om achter allerlei voor de Nederlanders belangrijke berichten te komen, die hij Coen met veel spoed, soms per speciale prauw doet toekomen, zo over scheepsbewegingen der Portugezen van Malakka, der Spanjaarden van Manilla enz. Hij houdt daartoe enige correspondentie gaande met onzen trouwen vriend en bondgenoot, den „coninck van Johor", die hoewel „fugityff" „hoofd is van de lighe tegens den Atchinder", waartoe vrijwel alle Maleische vorsten uit de buurt, zoals die van Djambi, Indragiri en Palembang in hun angst voor den geduchten Sultan Iskandar Moeda behoren. De jonge koning van Djambi is gehuwd met de zuster van den Palembangsen vorst. „Hoewel goede vrunden schijne te weesen, heel voor den Palimbander

bevreest zijn". De vorsten gaan dan ook niet in op een uitnodiging tot een reisje naar Palembang en Soury verwacht veel narigheid van een wandaad van zijn meer dan baldadigde bourachios, die den ,,ambassadeur van Palembang" op zijn terugreis hebben ,,doodgeschoten, zijn prauw leeggerooft". Hoe deze ,,leelycke moort" is goedgepraat, blijkt niet, schadelijke gevolgen hebben de Nederlanders er noch in Djambi, noch in Palembang van ondervonden. Minder égards hebben de Djambische vorsten voor den koning van Indragiri, den schoonvader van den ouden koning, hebbende zijn dochter ,,in syn armoede" getrouwd, maar haar later verstoten. De Indragiriër, een tyranniek heer, ,,heeft alle natie door syn quade strenghe regieringhe wtgebannen". Peper krijgt men er, tegen de aanvankelijke verwachting in, in zijn land niet te zien, daar de gemaltraiteerde Minangkabauers er niet meer terugkomen. ,,Den peper, die U.E. van daer sal becommen noch op de boomen voor die van Djambi ende niet voor Andregiri staet"

,,t Veel becladde mijns pampiers sal U.E. excuseren, t' waere te wenschen, dat meerder cortheyt ende meer claerheyts conde gebruijcken (dan t'schijnt alle de gave niet en hebben), soo soude U.E. genouche geschiede".

W. Ph. COOLHAAS, Djakarta.

EEN VOLKSVERHAAL VAN HET SENTANI-MEER

Deze uitgave van een der populaire volksverhalen uit het Sentani-meerdistrict nabij Hollandia vindt, in Nederlandsche oogen, haar rechtvaardiging niet zoozeer in den inhoud der vertelling, als wel in het feit, dat zij de eerste gepubliceerde tekst is in een nagenoeg onbekende taal. Nagenoeg onbekend, omdat na de weinige aanteekeningen, die Dr P. Wirz in 1922 over het Sentani uitgaf [1]), aan die taal weinig of geen aandacht meer is besteed, noch door wetenschappelijke, noch door practische werkers zooals bestuursambtenaren en zendelingen. En ook de aanteekeningen van Wirz, verzameld tijdens een zeer kort verblijf in deze streken, geven ons niet slechts een zeer onvolledig, doch op principieele punten zelfs een bepaald onjuist beeld van deze taal. Dit laatste is b.v. reeds dadelijk het geval in den aanhef van zijn bijdrage, waar hij zegt, dat het Sentani „ist verwandt mit der Sprache der Humboldtsbaai Bewohner, der sog. Skô-Küste und der Tanah-mera Baai, und gehört infolge dessen zu den malayo-polynesischen Sprachen". Onjuist zijn ook zijn mededeelingen omtrent het pronomen en in hooge mate die over het werkwoord. Zoowel zinsbouw en woordschikking als de structuur van het werkwoord stempelen het Sentani ongetwijfeld tot een „Papoea"-taal, met welke aanduiding, gelijk bekend, in negatieven zin bedoeld wordt, dat de taal *niet* tot de Maleisch-Polynesische (Melanesische dan wel Indonesische) behoort [2]). Ik hoop zulks te eeniger tijd, zoo mijn ambtelijke werkzaamheden het toelaten, uitvoeriger aan te toonen aan de hand van een grammatische beschrijving van de taal, doch dien mij thans te bepalen tot een tot het meest noodzakelijke beperkte toelichting van den hieronder volgenden tekst.

---

[1]) T.B.G., dl. LXI, pp. 340-369.

[2]) Hoewel de term „Papoea"-talen niet een familie of groep van onderling verwante talen aanduidt, heeft de bekende Australische beoefenaar der Oceanische talen, Dr. A. Capell, toch wel zekere gemeenschappelijke kentrekken dezer talen opgemerkt (zie *Oceania*, dl. XI, no. 1).

De Sentani-taal wordt gesproken door ongeveer zesduizend zielen, die de oevers van en de eilandjes in het ongeveer 35 K.M. lange Sentani-meer bewonen. Men kan ruwweg drie hoofddialecten onderscheiden; een Oostelijk, hoofdzakelijk omvattende de dorpen Buai (Puai), Ĕjafo (Ajapo) en Ohéi (Asei), een centraal, omvattende het gebied van en met Nĕdalĕ (Netaar) westwaarts tot en met de straat van Fomfolo (Simporo), en een Westelijk, omvattende de westelijk van genoemde straat gelegen meerkom. Van deze dialecten staat het Centrale dichter bij het Oostelijke dan bij het Westelijke, terwijl overigens ook dialectische verschillen tusschen de dorpen onderling bestaan.

De ondervolgende tekst is gesteld in het Oostelijke dialect, meer in het bijzonder dat van Ohéi (*vulgo* Asei). Ten aanzien van de weergave der klanken kan nog het volgende worden opgemerkt.

E wordt onderscheiden in *ĕ* (ongeveer als in Ned. *de*), *é* (ongeveer als *ee* in Ned. *zee*) en *è* (ongeveer als in Ned. *hem*, doch iets meer gerekt). Met *i* en *u* vormen deze klinkers de tweeklanken *ĕi*, *éi*, *èi* en *ĕu*, *éu*, *èu*. Tweeklanken worden duidelijk diphthongisch uitgesproken.

O luidt steeds als in Ned. *dom*, doch iets gerekter. Met *u* vormt zij de tweeklank *ou* (ongeveer als *ow*).

A en *I* klinken ongeveer als Ned. *a* en *i* in open lettergreep; *U* als Ned. *oe*.

B geeft een klank weer, die tusschen *b* en *p* inligt en soms meer naar *b*, soms meer naar *p* zweemt; op de uitspraak zijn dialectische verschillen, doch ook woord- en zins-sandhi van invloed.

Hetzelfde geldt m.m. ten aanzien van *D*, die tusschen *d* en *t* ligt.

Q duidt een klank aan, die aan de Arabische *qâf* herinnert, doch vaak sterk naar de Ned. *ch* neigt.

L is vaak moeilijk van *r*, die als zoodanig althans in dit dialect niet voorkomt, te onderscheiden. Dialectisch schijnt veelal ook *r* gehoord te worden, terwijl Nederlanders en Indonesiërs in plaatsnamen deze klank ook zeer vaak als *r* weergeven. *B*, *D* en *L* zou men met een punt eronder moeten weergeven, hetgeen hier ter vermijding van vele hulpteekens is nagelaten.

Het accent ligt meestal op de voorlaatste lettergreep; bij vier- en meerlettergrepige woorden ligt dan bovendien nog een zwakkere toon op de vierde lettergreep van achter. Waar het accent niet op de voorlaatste lettergreep rust is het aangegeven door de klinker van de geaccentueerde lettergreep cursief te zetten.

ĔBALĔ JAQALI.

Ĕbalĕ Jaqali Bu*a*i djo da mĕqé Oh*é*i djo nĕ mĕqé nĕqĕwojé. Nĕjè mèngk*é*u fa qab*a*m. Doqo mbai nè wau ukĕunĕ jokiki is*o* joqoluwèi fal*ĕ*m fondé folongkondé nè wau dĕ. Jaqali foqé nè wau dé joqu nĕ fal*ĕ*m foloukoqé hawĕukoqé mĕqé. Nè wau dĕ foqé wĕunĕ : „Aw*a*u, nabé joqu fal*ĕ*m nadĕ foloukoqalé, hawĕukoqalé, mĕqalé, if*a* na". Das*i*m Qĕlĕubéu qulu-qulu jéuboqé : „Wai di mĕh*è* ! Hondombi ukawalé, wa is*o*m ba joqu nĕ foqè hojè". Do ĕhi ukĕumi joqu foqaité mol*a*ikoqé.

Doqo ĕhi nè wau wĕunĕ : „Foi ĕm fè qamĕubondé dĕwĕumĕndé". Jaqali foqé ĕm fè qangkam fĕlĕ-fĕlĕ qaiké-qaiké mĕqé. Nè wau dĕ wĕunĕ : „Awau, mbè nabé ĕm fè". Nè wau douké bè, ĕm fè qani-qani damĕjé. „Daqĕ maqa mèi ?" Jaqali wĕunĕ : „Aw*a*u, nabé ukadè ĕm fè niè jè". — „Dĕw*é*i ĕinjĕqèisi bu nĕ ; daqĕ habaqai dĕ oléidj*a*itĕnĕ ?" Jaqali ĕunĕqéusiqé.

Fiè-fiè mo qoum*é*qénĕ, né wau ukĕumi do fi hawaikoqé. Ja héuboqé ĕqé is*o* dĕ ; fi nĕqaité-nĕqaité, Jaqali ĕha amĕ-amĕ mo-qounoboqé. Qal*a* mo qènĕwoqé. Do-miè mĕ qoluwainjĕ u ĕhuwboi. Nĕ qal*a* mo qènĕwoqé. Ajoq*o*i, Dasim Qĕlĕubéu dé omi, ĕqé qolu-kĕunĕ, wa a hilĕuboqé. Ajoq*o*i haikojĕunĕ, Jaqali qal*a* naik*a*i sĕlĕ moqoibiolé. Bélénĕ Ajoq*o*i ikĕlĕibiounĕ. Nèi mĕq*a*i mo qowoqé.

Jo dĕ foqaité, Das*i*m wĕumi : „Nahib*i* ambo onnĕhambo". Jaqali lé Ajoqoi dé nĕ qaj*i* nĕ jawoité. Ajoqoi nĕ qaj*i* nĕ ĕhamam anĕwolé. Jaqali na-huw*è* aiboqé nèi djo dĕ. Jaqali bu ĕi njĕ Ajoqoi na mĕ jèlé hundam qojoqé. Oqaité jo nĕ imè wakundam méwoité, Jaqali nahib*i* adéunokoqé qal*a* : „Wo Ebalĕ dè miè, wo Ebalĕ dè miè !" Ajoqoi hél*é* qal*a* naik*a*i moqouboqé hél*é* bamba. Oh*é*i do-miè ĕqaité Dasim Qĕlĕubéu dĕ wainjĕ : „W'omi Jaqali douké nahib*i* nèi mol*o* dĕ". Jaqali doboni dĕl*a* wahéwoumi, nahingk*i*-hingk*i* jéiwoumi. Dasim a ĕlĕi. Ninèbam émèm dojau, bélé mĕqainja nahingk*i* bam*o*. Nèi mĕq*a*i hoqolo bé do jèlé miè jèlé jèiboqĕité nĕqĕjĕqé.

AANTEEKENINGEN

Ĕbalĕ Jaqali = „Jaqali van (het dorp) Ĕbalĕ (*vulgo* : Abar)".

Buai djo da = „van (uit) het dorp Buai (Puai)" ; *djo* om sandhi-redenen voor het gewone *jo*, „dorp" ; *da* = postpositie „van, vanuit".

Mĕqé = „hij kwam" (3 p.s. praet. van *mĕ*-, waarbij behoort de

2e p.s. imp. *měi*[1]). Dit is de eenvoudige vorm van dit praeteritum, en duidt een momentane of kort geduurd hebbende handeling in het verleden aan. Daarnaast komen vormen voor met voor de uitgang *-qé* ingeschoven een der syllaben *bo*, *ko*, *mě*, *sa* (*si* of *fi*), die verschillende nuances aangeven ten aanzien van het al of niet bepaald zijn van de handeling, de tijdsduur der handeling en/of het object. Deze secundaire vormen komen ook voor bij andere tijden en bij den imperatief, doch kunnen niet steeds alle van dezelfde stam gevormd worden. Hierop kan op deze plaats niet verder worden ingegaan; uit het vervolg kan e.e.a. duidelijker worden[2]).

Ohéi djo ně = „in het dorp Ohéi (*vulgo*: Asei)"; *ně* = postpos. „in".

Něqěwojé = *něqěwolé* = „hij verbleef verder, ging verblijven" (3 p.s. praet. cont. bij den 2 p.s. imp. *něqěi*). Deze vorm, die ik praeteritum continuum zou willen noemen, duidt een in het verleden liggende doorloopende, doch naar duur begrensde handeling aan; zet de handeling zich onbegrensd voort, dan wordt hier *něqěwěqé* gebruikt.

Nějè = „hij, zij" (pron. pers. 3 p.s. met nadruk).

Mèngkěu fa = „het kind (*fa*) van (zijn, nl. van den na te noemen Dasim Q.) zuster".

Qabam = „groot, volwassen, oudste"; het adjectief volgt het subst.

Doqo mbai = „een keer, eens"; *mbai* = „één".

Nè wau = „zijn oom"; *awau* = „oom".

Ukěuně = „hij droeg hem op, zei hem"; 3 p.s. praet. met achtergevoegd pron. obj. der 3 p.s., bij 2 p.s. imp. *wěi*(*njě*), steeds met een pron. obj. geconstrueerd.

Jokiki = „de waterpassage langs het dorp" (dat niet *op* maar *naast* de oever boven het water is gebouwd); *jo* = „dorp", *kiki* = „engte, nauwte".

Iso = „oever".

Joqoluwèi = „hoofdnerf van de klapper"; *falěm* = „hoofd,

[1]) In den vervolge zal steeds bij de verschillende werkwoordsvormen de eenvoudigste vorm van de 2 p.s. imperativi worden vermeld, die het dichtst nabij komt aan wat men den (primairen) stam zou kunnen noemen; zij gaat uit op *-i*, bij éénlettergrepige stammen soms ook op *-jě*.

[2]) Mogelijk kunnen deze secundaire uitbreidingen worden teruggevoerd op afzonderlijke woordjes, vgl. *qoi*, „doe, handel"; *měi*, „kom", e.d. Daarop kan ook wijzen het incorporeeren van het pron. obj. vóór *ko*, *bo*, enz. in de secundaire vormen.

kop" ; *joqoluwèi falĕm* = ,,de scheede, waaruit de hoofdnerf van de klapper steekt", en die gebruikt wordt voor het aanmaken van vuur.

Fondé = ,,hij zal, gaat zich begeven (naar een bepaalde, nabij gelegen plaats) ; dat hij zich zou begeven" ; ook in den zin van ,,om zich te begeven" ; 3 p.s. fut. bij 2 p.s. imp. *foi*.

Folongkondé = ,,hij zal, gaat snijden ; dat hij zou gaan snijden" ; 3 p.s. fut. met *-ko-*, dat de handeling als een bepaald, afgesloten geheel, gericht op een bepaald (gedacht) object, voorstelt. De vorm *folondé*, die ook voorkomt, zou de handeling als onbepaald voorstellen (2 p.s. imp. hierbij : *foloi*, met *ko* : *foloiko*).

Dĕ = ,,aan, voor, ten behoeve van" (postpositie).

Foqé = ,,hij begaf zich" ; 3 p.s. praet. bij 2 p.s. imp. *foi*.

Joqu = ,,hond" ; *nè wau dé joqu* = ,,de hond van zijn oom" ; *dé* duidt een bezitsverhouding aan.

Joqu nĕ falĕm = ,,de kop van de hond" ; *nĕ* is blijkbaar een accentlooze vorm van *na* en het gebruik wordt bepaald door de accentverhoudingen in den zin ; er is waarschijnlijk verwantschap met het pron. poss. *nè*, *nèi* en met het pron. pers. *nĕjè*, derhalve : ,,de hond zijn kop".

Foloukoqé = ,,hij sneed af" ; 3 p.s. praet. met *-ko-* bij 2 p.s. imp. *foloi*, *foloiko*.

Hawĕukoqé = ,,hij laadde (het in de prauw)" ; 3 p.s. praet. met *-ko-* bij 2 p.s. imp. *hawĕi*, *hawĕiko*.

Wĕunĕ = ,,hij zegt hem" ; 3 p.s. praes. met achtergevoegd pron. obj. *nĕ* der 3 p.s., bij 2 p.s. imp. *wĕi(njĕ)*, steeds met pron.obj. geconstrueerd.

Nabé = ,,die van zoo juist, die daareven genoemde".

Nadĕ = ,,daar (is het)".

Foloukoqalé, *hawĕukoqalé*, *mĕqalé* = ,,ik sneed, laadde in, (en) kwam" ; 1 p.s. praet. (de eerste twee met *-ko-*), bij 2 p.s. imp. *foloi*, *hawĕi*, *mĕi* (zie boven).

Ifa na = ,,in de (mannen-) prauw" ; *na* = *nĕ* (naar gelang van het zinsaccent) = ,,in" (postpositie). Er wordt onderscheid gemaakt tusschen (kleine) prauwen bestemd voor mannen (*ifa*) en groote bestemd voor vrouwen (*qaji*, met accent op *i* ; in het centrale dialect : *qai* met accent op *a*).

Dasim Qĕlĕubéu = de tevoren niet bij naam genoemde oom van Jaqali. Naar men zegt was hij in vroeger tijden *ondofolo* (clanhoofd) van Ohéi ; Jaqali was zoon van den *ondofolo* van Ĕbalĕ.

Qulu-qulu = ,,verschrikt".

Jéuboqé = „hij werd"; 3 p.s. praet. met *-bo-*. Imp. en praes. ongebruikelijk, hetgeen verklaarbaar is uit den aard van dit werkwoord; 3 p.s. fut. *jèmbondé*. *Qulu-qulu jéuboqé*, „hij schrok".

Wai di měhé! = „Ach, hoe is dat nu!"

Hondombi = *joqoluwèi falěm* (zie boven). *Hondombi* is gebruikelijk in midden-Sentani, waar Jaqali's plaats van herkomst Ěbalě ligt, terwijl *joqoluwèi falěm* in het Oostelijk dialect (Ohéi) wordt gebruikt. Jaqali verstond zijn oom niet en meende dat *joqu falěm*, „hondenkop", bedoeld was.

Ukawalé = „ik zeide je"; 1 p.s. praet. met geïncorporeerd pron. obj. der 2 p.s. *-wa-* (vgl. *wějè*, „jij" en *wè*, *wèi*, „jouw, uw") bij 2 p.s. imp. *wěi(njě)*.

Wa (zonder nadruk) = *wějè* = „jij"; pron. pers. 2 p.s.

Isom = „nietsnut"; *ba* = „slechts"; *wa isom ba* = „je bent maar een nietsnut".

Foqè = „je hebt je begeven"; 2 p.s. praet. bij 2 p.s. imp. *foi* (let op de *è* van de uitgang, de 3e p.s. heeft *é*!).

Hojè = „je doodt"; 2 p.s. praes. bij 2 p.s. imp. *hoi*.

Do = „man".

Ěhi = „ander".

Ukěumi = „hij zeide hun, droeg hun op"; 3 p.s. praet. bij 2 p.s. imp. *wěi(njě)* met achtergevoegd pron. obj. der 3 p.pl. *-mi*, dat hier tevens het meervoud van *do ěhi*, „andere menschen" aangeeft.

Foqaité = „zij begaven zich"; 3 p.pl. praet. bij 2 p.s. imp. *foi*.

Molaikoqé = „zij begroeven"; 3 p.pl. praet. met *-ko-* bij 2 p.s. imp. *moloi*, *moloiko*.

Ěm = „pisang"; *fè* = „blad"; *ěm fè* = „pisangblad".

Qaměubondé = „(opdat) je (het) zal afscheuren, om af te scheuren"; 2 p.s. fut. met *-bo-* bij 2 p.s. imp. *qaměi*, *qaměibo*. De 3e p.s. fut. is *qaměmbondé*; de vorm zonder *-bo-*: *qaměndé* zou de handeling als onbepaald voorstellen, zonder bepaald (gedacht) object.

Děwěuměndé = „(opdat) je (het) zal meenemen, om mee te nemen"; 2 p.s. fut. met *-mě-* bij 2 p.s. imp. *děwěi*, *dowěi*. De 3 p.s. hierbij is *děwěměndé*; de eenvoudige vorm *děwěndé* beteekent meer „zal nemen, zal halen", *-mě-* duidt hier dus op de richting (vgl. *měi*, „kom"?).

Qangkam = *qani-qani* = „erg gescheurd, versnipperd".

Fělě-fělě = „in kleine stukjes".

Qaiké = „hij spleet"; 3 p.s. praet. bij 2 p.s. imp. *qaiéi* (woordherhaling voor intensiteit, die tevens de handeling op een obj.

(*ĕm jè*) bepaalt ; *qaiké* alleen is onmogelijk, wel kan hier *qaikoqé*).

Mbé = ,,hier is 't, voici".

Douké = ,,hij nam" ; 3 p.s. praet. bij 2 p.s. imp. *dĕwĕi, dowĕi*.

Bé = ,,pas, nauwelijks".

Qani-qani = *qangkam* (zie boven).

Damĕjé = *damĕlé* = ,,hij betast, voelt" ; p.s. praes. bij 2 p.s. imp. *damĕi*.

Daqĕ = ,,die, dat" (pron. dem. behoorende bij de 3e pers. ; bij de 1e pers. hoort *diqĕ*, ,,deze, dit", bij de 2e pers. *bĕlé*, ,,die, dat").

Maqa = ,,wat ?" ; *maqa mèi* = ,,waartoe, met welk doel ?"

Ukadè = ,,je zeide me" ; 2 p.s. praet. bij 2 p.s. imp. *wĕi*(*njĕ*) met achtergevoegd pron. obj. der 1e p.s. (vgl. *dĕjè*, ,,ik").

Niè = *nĕjè* = ,,hij, zij, het" ; *niè jè* = ,,dat is het".

Ĕinjĕqèisi = ,,ga hem wegwerpen", 2 p.s. imp. Eigenlijk combinatie of samenstelling van twee imperativi : *ĕi, ĕjĕ*, ,,ga" en **qèisi* (met *si* ?), ,,werp" (dat echter niet zelfstandig gebruikt wordt ; *qèi* alleen beteekent ,,neem op, hef op"), met tusschen beide bestanddeelen ingevoegd pron. obj. der 3e p.s. *njĕ* (om sandhiredenen voor *nĕ*).

Bu = ,,water".

Habaqai = ,,tabak".

Oléidjaité = ,,ze (plegen te) rollen, men pleegt te rollen" ; 3 p.pl. praes. bij 2 p.s. imp. *oléi*. Deze vorm generaliseert de handeling (als gewoonte, bezigheid) ; de gewone vorm luidt *olèité*, ,,ze rollen". Het achtergevoegde *nĕ* is vermoedelijk de postpositie ,,in, op" (vgl. *bĕlé-nĕ* = ,,daarom, om die reden", lett. ,,in dat, daarin") ; *oléidjaitĕnĕ* = ,,bij het rollen, als men rolt".

Ĕunĕqéusiqé = *ĕunĕqéufiqé* = ,,hij ging hem wegwerpen" ; 3 p.s. praet. bij 2 p.s. imp. *ĕinjĕqèisi* (zie boven).

Fiè = (dial.) *pihè* = ,,zoo, aldus" ; *mo* = ,,maar, dan, steeds" ; *fiè-fiè mo* = ,,zoo maar steeds".

Qoumĕqénĕ = ,,terwijl, omdat hij zich gedroeg" ; 3 p.s. praet. met *mĕ*, dat de handeling als ,,tot nu toe" voortgezet voorstelt ; bij 2 p.s. imp. *qoi* ; met postpositie *nĕ*, die hier de reden aangeeft (vgl. *oléidjaitĕnĕ* hierboven, en *bĕlé-nĕ*, ,,daarom").

Fi = ,,sago".

Hawaikoqé = 3 p.pl. praet. bij 2 p.s. imp. *hawĕi, hawĕiko* (zie boven). Hier had ook — en logischer — de 3e p.pl. fut. *haunaiqondé*, ,,ze zullen, dat ze zouden laden", kunnen worden gebruikt ; thans is de constructie deze : ,,hij beval hun, (en) ze laadden".

Ja = ,,dag(licht)", ook: ,,regen".

Héuboqé = ,,(het) werd licht" ; 3 p.s. praet. bij 2 p.s. imp. *héi ; ja héuboqé* = ,,de dag brak aan".

Ĕqé = hij ging" ; 3 p.s. praet. bij 2 p.s. imp. *ĕjĕ*.

Nĕqaité = ,,zij klopten (sago)" ; 3 p.pl. praet. bij 2 p.s. imp. *nĕi* (woordherhaling voor intensiteit).

Ĕha = ,,koorts".

Amĕ-amĕ = ,,voor den schijn, net alsof".

Moqounoboqé = ,,hij maakte hem (zich)" ; 3 p.s. praet. met *bo*, met geincorporeerd pron. obj. der 3e p.s. *no* voor *nĕ* door assimilatie.

Jaqali ĕha amĕ-amĕ moqounoboqé = ,,J. deed alsof hij koorts had".

Qala = ,,geschreeuw, geroep".

Qènĕwoqé = ,,hij schreeuwde" ; 3 p.s. praet. cont. (onbegrensd) bij 2 p.s. imp. *qènĕi*.

Do = ,,man" ; *miè* = ,,vrouw" ; *do-miè* = ,,de menschen".

Mĕ = ,,hand".

Qoluwainjĕ = ,,zij pakken hem, houden hem vast" ; 3 pl.p. praes. bij 2 p.s. imp. *qoluwĕi*, met achtergevoegd pron. obj. der 3e p.s. *njĕ* voor *nĕ* onder invloed van de voorafgaande klank. Zonder *nĕ* is de vorm : *qoluwaité*.

U = ,,lichaam".

Ĕhuwboi = ,,voelde niet". Ontkennende vorm met voorgevoegd *ĕ* voor medeklinkers of *ĕj* voor klinkers en achtergevoegd *i*. Deze vorm is onveranderlijk en onvervoegbaar. Bij 2 p.s. imp. *huwĕi* ; hier met *bo*. De vetatief wordt gevormd door voorvoeging van ditzelfde *ĕ*, *ĕj* en achtervoeging van *è*, *djè* aan de vorm der 2e p.s. imp., b.v. *moqoi*, ,,doe, maak" ; *ĕmoqoi*, ,,doe(t)(n) niet" ; *ĕmoqoidjè*, ,,doe niet".

Omi = ,,dochter".

Qolukĕunĕ = ,,zij hield hem vast" ; 3 p.s. praet. bij 2 p.s. imp. *qoluwĕi*, met achtergevoegd pron. obj. der 3e p.s. *nĕ*.

Wa = ,,toen pas".

A = ,,stem, geluid".

Hilĕuboqé = ,,zweeg" ; 3 p.s. praet. met *bo* bij 2 p.s. imp. *hilĕi*.

Haikojĕune = *haikojounĕ* = ,,zij liet hem (telkens) los" ; 3 p.s. praet. cont. (begrensd) met *ko* bij 2 p.s. imp. *haiéi*, met achtergev egd pron. obj. 3 p.s. *nĕ*. Zonder *nĕ : haikojolé ;* zonder *ko : hai(é)wolé* (generaliseerend, zonder bepaald obj.).

Naikai = ,,buitengewoon, hevig".

Sĕlĕ = „juist, waar; zeer, erg"; *na hĕlĕ* (< *sĕlĕ*) = „dat is juist".

Moqoibiolé = *moqoibojolé* = „hij deed, maakte (steeds)"; 3 p.s. praet. cont. (begrensd) met *bo* bij 2 p.s. imp. *moqoi, moqoibo.* Zonder *bo* : *moqowolé.*

Bĕlé = „die, dat"; *bĕlénĕ* (met postpos. *nĕ*, „in, op") = „daarom, om die reden".

Ikĕlĕibiounĕ = „zij hield hem (steeds) vast"; 3 p.s. praet. cont. (begrensd) met *bo* en achtergevoegd pron. obj. 3 p.s. Zonder *nĕ* : *ikĕlĕib(o)iolé*; zonder *bo* : *ikĕlĕwolé.* Bij 2 p.s. imp. *ikĕlĕi, ikĕlĕibo.*

Mĕqai = „wijze, manier".

Qowoqé = „hij deed, handelde (voort)"; 3 p.s. praet. cont. (onbegrensd) bij 2 p.s. imp. *qoi.*

Nèi mĕqai mo qowoqé = „(op) die wijze handelde hij steeds".

Nahibi = „voort, voorts, verder, ineens".

Ambo = „vult, doet erin, laadt in!"; 2 p.pl. imp. bij 2 p.s. imp. *aibo* (alleen met *bo*).

Onnĕhambo = „gaat naar beneden hem thuis brengen"; samenstelling van twee imperativi 2 p.pl. : *omo* (bij 2 p.s. imp. *oi, ojo*), „daalt, stijgt af" en *hambo* (bij 2 p.s. imp. *hai, haibo*), „brengt thuis, begeleidt", en met ingeschoven pron. obj. 3 p.s. *nĕ*, waaraan de *m* van *om(o)* is geassimileerd. Zoo kan men ook zeggen *ĕnĕhambo*, „gaat hem thuisbrengen" (van 2 p.pl. imp. *ĕmĕ* bij 2 p.s. imp. *ĕjĕ* + *nĕ* + *hambo*).

Jaqali lé Ajoqoi dé = „J. en (met) A.".

Jawoité = „(zij) beiden scheepten zich in"; 3 p.du. praet. cont. (begrensd) bij 2 p.s. imp. *jai.*

Ĕhamam = „voedsel".

Anĕwojé = *anĕwolé* = „zij at"; 3 p.s. praet. cont. bij 2 p.s. imp. *anĕi.*

Huwé = „avond"; *na-huwé* = *bĕlé huwé* (lett. „die avond") = „'s-avonds".

Aiboqé = „zij vulden, laadden (hem) in"; 3 p.pl. praet. met *bo* bij 2 p.s. imp. *aibo* (zie boven). De 3 p.s. praet. is *aubogé.*

Bu ĕi = „midden van het water"; *bu ĕi njĕ* = „in het midden van het water" (*njĕ* om sandhi-redenen voor *nĕ*, „in").

Jèlé = „met"; *A. na mĕ jèlé* = „met de hand van A.".

Hundam = „steun, ondersteuning".

Qojoqé = „zij beiden deden, handelden voort"; 3 p.du. praet. cont. (onbegrensd) bij 2 p.s. imp. *qoi* (zie boven). *Hundam qojoqé* =

„zij steunden elkander verder" ; de 3e p.s. *qowoqé* is hier ook mogelijk en i.v.m. de woorden *A. na mĕ jèlé* grammatisch zuiverder.

Oqaité = „zij daalden af, ontscheepten" ; 3 p.pl. praet. bij 2 p.s. imp. *oi, ojo* (zie boven).

Imé, ijmé = „huis".

Wa = „niboeng".

Kundam = „gang in het huis" ; *wa -kundam* = „de (van) niboeng (gemaakte) gang in het huis".

Méwoité = „zij beiden gingen, liepen (in *verwijderende* richting)" ; 3 p.du. praet. cont. (begrensd) bij 2 p.s. imp. *méi* (*mĕi* duidt op een *naderende* richting: „kom" ; *joi* op een richting naar een bepaald punt : „begeef u" ; *ĕi, ĕjĕ* is neutraal : „ga").

Adéunokoqé = „hij omhelsde haar" ; 3 p.s. praet. met *ko* bij 2 p.s. imp. *adéi, adéiko,* en met geincorporeerd pron. obj. *no* (voor *nĕ*)

Wo Ĕbalĕ! = „O (menschen van) Ĕbalĕ".

Dè = „mijn" ; pron. poss. 1 p.s. ; *dè miè* = „mijn vrouw".

Hélé = „geween".

Bamba = „hevig, erg".

Ĕqaité = „zij gingen" ; 3 p.pl. praet. bij 2 p.s. imp. *ĕjĕ.*

Wainjĕ = „zij zeggen hem" ; 3 p.pl. praes. bij 2 p.s. imp. *wĕi(njĕ).*

W'omi = *wè omi* = „uw dochter".

Molo = „echtgenoot".

Doboni = *dĕla* = „adatgoederen, goederen bestemd voor adatgeschenken" ; *doboni dĕla* = id.

Wahéwoumi = „hij deelde hun toe" ; 3 p.s. praet. cont. (begrensd) bij 2 p.s. imp. *wahéi,* met pron. obj. 3 p.pl. *mi.* De handeling is een voortgezette wegens de vele lieden, die achtereenvolgens bedacht worden, doch is eens afgeloopen en dus begrensd. Zonder *mi* is de vorm *wahéwolé.*

Nahingki-hingki = „voldoende, volledig".

Jéiwoumi = „hij gaf hun" ; 3 p.s. praet. cont. (begrensd) bij 2 p.s. imp. *jéi,* met pron. obj. *mi.* Zie ook hierboven s.v. *wahéwoumi.*

Ĕlĕi (met klemtoon op de *eerste* lettergreep) = „spreek(t) (spreken) niet" ; onveranderlijke en onvervoegbare ontkennende vorm (vgl. *ĕhuwboi* hierboven). Samentrekking van de ontkenning *ĕ* en de vorm der 2e p.s. imp. *ĕlĕi* (met klemtoon op de *tweeklank*) = „spreek".

Dasim a ĕlĕi = „zweeg, sprak niet" (*a* = „stem, geluid").

Ninèbam = „tenslotte, reeds" ; *ninè* = „einde" ; *ba-mo* = „slechts, maar" (zie boven).

Émèm = „zustersman, zwager; *h.l.* dochtersman".

Dojau = „neef, nicht" (zusters- of broerskind).

Bélé mĕqainja = „om die reden" (postpos. *nja* om sandhi-redenen voor *na, nĕ* = „in, op").

Bamo = *ba* + *mo* (zie boven).

Hoqolo = „jong (adj.); jongeman"; *hoqolo bé* = „de beide (twee) jongelieden".

Do jèlé miè jèlé = „man en (met) vrouw".

Jèiboqĕité = „zij beiden werden"; 3 p. du. praet. met *bo* bij 2 p.s. imp. *jèi, jèibo.*

Nĕqĕjĕqé = „zij beiden bleven verder"; 3 p.du. praet. cont. (onbegrensd) bij 2 p.s. imp. *nĕqĕi*. De begrensde vorm van het praet. cont. 3 p.du. zou zijn *nĕqĕwoité*, welke hier ook mogelijk is en logischer zou zijn, daar de geheele geschiedenis in het verleden ligt en deze lieden niet meer leven.

Vertaling

JAQALI VAN ĔBALĔ

Jaqali van Ĕbalĕ kwam van het dorp Buai en kwam in het dorp Ohéi verblijven. Hij was de volwassen (oudste) zoon van (Dasim Qĕlĕubéu's) zuster. Eens op een keer zei zijn oom hem *joqoluwèi falĕm* aan de waterpassage te gaan snijden ten behoeve van zijn oom. Jaqali ging, sneed de kop van de hond van zijn oom af, laadde die in (de prauw) en kwam (ermee). Hij ging tot zijn oom en zegt hem: „Oom, die hondenkop van zoojuist is daar, ik heb (hem) afgesneden, ingeladen en ben (ermee) gekomen, in de prauw". Dasim Qĕlĕubéu schrok: „Ach, hoe is dat nu! *Hondombi* heb ik je gezegd, je bent maar een nietsnut, een hond ben je gaan dooden." Andere menschen gaf hij last, ze gingen en begroeven de hond (*d.i.*: om de hond te gaan begraven).

Een andere keer zegt zijn oom hem: „Ga pisangblad afscheuren en meebrengen". Jaqali ging, scheurde pisangblad in kleine versnipperde stukjes en kwam (ermee). Tot zijn oom zegt hij: „Oom, hier is dat pisangblad van zoojuist". Zijn oom nam het nauwelijks (of) hij voelt versnipperd pisangblad. „Waartoe dient dat?" Jaqali zegt: „Oom, dat pisangblad dat u me zoojuist gezegd heeft, dat is het". „Neem het (en) ga het wegwerpen in het water; gebruikt men dat gewoonlijk bij het rollen van tabak?" Jaqali ging het wegwerpen.

Omdat hij zich steeds aldus gedroeg, droeg zijn oom de mannen (d.w.z. anderen) op sago in te laden. (Toen) het daglicht aangebroken was ging hij naar de oever ; ze hadden flink sago geklopt (toen) Jaqali deed alsof hij koorts had. Hij schreeuwde al maar. De menschen houden hem de hand vast, hij (*lett.* het lichaam, de persoon) voelt het niet. Hij bleef maar schreeuwen. Ajoqoi, de dochter van Dasim Qĕlĕubéu, kwam hem vasthouden, toen pas zweeg zijn stem. Telkens (als) Ajoqoi hem losliet zette Jaqali steeds een zeer hevig geschreeuw op. Daarom bleef Ajoqoi hem vasthouden. Aldus handelde hij steeds.

(Toen) ze naar het dorp waren gegaan, zei Dasim hun : „Laadt hem direct in, en gaat naar beneden hem thuisbrengen". Jaqali en Ajoqoi scheepten zich in, in haar prauw. Ajoqoi at (haar) eten in haar prauw. Des avonds vervoerden (*lett.* laadden) zij Jaqali naar zijn dorp. In het midden van het water (meer) bleef Jaqali op (*eig.* met) de hand van Ajoqoi steunen. (Toen) men in de kampong ontscheept was, (en) zij beiden (door) de gang van het huis liepen, omhelsde Jaqali haar ineens, roepende (*eig.* geroep) : „O menschen van Ĕbalĕ (dit is) mijn vrouw, o menschen van Ĕbalĕ (dit is) mijn vrouw !" Ajoqoi uitte een hevig geween en geschreeuw, een luid geween. De menschen van Ohéi gingen tot Dasim Qĕlĕubéu en zeggen hem : „Uw dochter heeft zoomaar Jaqali tot haar echtgenoot genomen". Jaqali deelde hun adatgeschenken toe, volledig gaf hij (ze) hun. Dasim zei niets. Tenslotte (was Jaqali zijn) dochtersman en neef, daarom was het zoo maar voldoende (bleef het zoo). Op die wijze werden de twee jongelieden man en vrouw (en) bleven (het).

H. K. J. COWAN, HOLLANDIA.

DE MAN IN DE PUT, DOOR ALLE EEUWEN HEEN EN IN VELE LANDEN, OOK OP ATJÈH

Waar en wanneer zat de man níet in de put ?

Jut zat in de put, en voor en na Jut, hoe vele anderen ! [1]).

Sinds de Buddha de gelijkenis van de man in de put in zijn prediking ten beste gaf, verspreidde zij zich „als laboe" — het beeld is atjèhs — over de wereld; en waar kwam men haar sedert níet tegen ? !

Het verhaal had hier deze, daar gene strekking ; de elementen waaruit 't was opgebouwd wisselden, en werden hier zus, daar zo verstaan. Maar de man blééf zitten in de put, in het verre en in het nabije Oosten, in ongeveer alle landen van Azië en Europa en in een deel van Afrika ; en voor buddhistische, brahmanistische, mohammedaanse en christelijke predicaties diende hij soms als leerzaam, soms als waarschuwend of afschrikwekkend voorbeeld. En ik vraag mij af: als heden aan den dag u of ik of een ander een mismoedige bui heeft en „in de put zit", of in oudste instantie de Buddha daar dan geen schuld aan heeft.

Om deze philosophie enigszins te verantwoorden, zou een lang betoog nodig zijn, veel praat met enige plaat, over jâtaka's, Mahâbhârata, Bidpai-fabels, de Historie van Barlaäm den Heremijt en Josaphat Koning van Indiën, enz. enz. Zelfs Vondel, Jan Luyken en Jacob Cats zouden er aan te pas moeten komen. Maar zo ruime bewegingsvrijheid heb ik hier niet, en dat is misschien maar gelukkig.

Ik poneer dus enkel zwakjes, dat de Buddha er mogelijk wel schuld aan heeft, wanneer in onze dagen iemand „dan toch wel zo deerlijk in de put zit" of „zo putterig doet", en kom, na deze

[1]) Jut geniet, zo ik merk, niet meer die algemene bekendheid, die hij had in mijn jonge jaren. Toen was er niemand die Jut niet kende. Hij was de held van een straatlied, dat luidde : „O Jut, o Jut, wat zit jij nu in de put ! Had jij mevrouw Van der Kouwen haar duitjes maar laten houden, en had je haar niet vermoord, dan was 't zo als 't behoort".

losweg geuite insinuatie aan het adres van den Verlichte, tot de stof waartoe ik mij wens te bepalen.

Ik zei, dat het buddhistische beeld van „de man in de put" zich „als laboe" over het aardrijk verbreid had. Welnu, 't heeft ook de atjèhse bodem en Neerlands weke grond overwoekerd.

Hoe 't er mee gesteld is op Atjèh, daar wil ik 't over hebben; en om u er op voor te bereiden wat u daar vinden zult, lijkt 't niet ongeschikt, om het oor te luisteren te leggen bij Lodewike, een middeleeuws poëet, die dichtte „Vanden Eenhoren, een edel poent" [1]), en wat hij vertelt te toetsen aan bijgevoegde voorstelling van „de man in de put", waarop ook de eenhoorn present is. De plaat is een reproductie van de „Allegorie van het Menschelijk Leven" van Boëtius a Bolswert (± 1580—1633).

Ic hebbe ghelesen, hier te voren,
hoe dat een eenhoren
enen man brachte ghejaghet,
die soe sere was versaghet
van den vreseliken diere
dat hi quam gheronnen sciere
boven enen diepen pit.
Die man duchte soe sere dit
dier, dat hem volgde naer,
dat hi, over mids den vaer
vanden diere, neder spranc
ende bleef clevende aen een cranc
boemkijn, dat daer binnen stont.
Daer sach hi ligghen, op den gront,
vanden putte, vele serpente
die, met ghemeinen consente,
alle gaepten naden man.
Oec sach hi aen die wortel van
desen boem twee diere cnaghen,
daer die lettren af ghewaghen,
over seker waerheit, dit:
dat deen was swert ende dander wit.
Ende dese cnagheden, nacht ende dach,
om dat si hadden gheacht
desen boem te vellene neder.
Dese man sach voert ende weder,
ende sach aen den boem een gat
vol van hoeneghe; ende dat
smaecte desen man soe soete
dat hem van alle sorghen boete
gaf, ende maecten sorghen vri;
want die man vergat dat hi
ghejaghet wert vanden eenhorne,
die boven sijns wachte met torne.
Der serpenten hi oec vergat
ende die diere mede, die dat
boemken neder wouden vellen.
dEenhoren es die hellen
viant, hebbic ghelesen.
Hi jaeght den mensche in desen
putte, daer ic bi gome
dese werelt. Ende biden bome
meinic des menschen leven,
daer ons God aen heeft ghegheven

[1]) C. P. Serrure: *Vaderlandsch Museum voor Nederduitsche Letterkunde, Oudheid en Geschiedenis*, 1e deel, Gent, 1855, pp. 314-316: No. 22 van de *Kleine gedichten uit de 13e en 14e eeuw* uit het groot Hulthemse handschrift No. 192 in de Koninklijke Bibliotheek te Brussel.

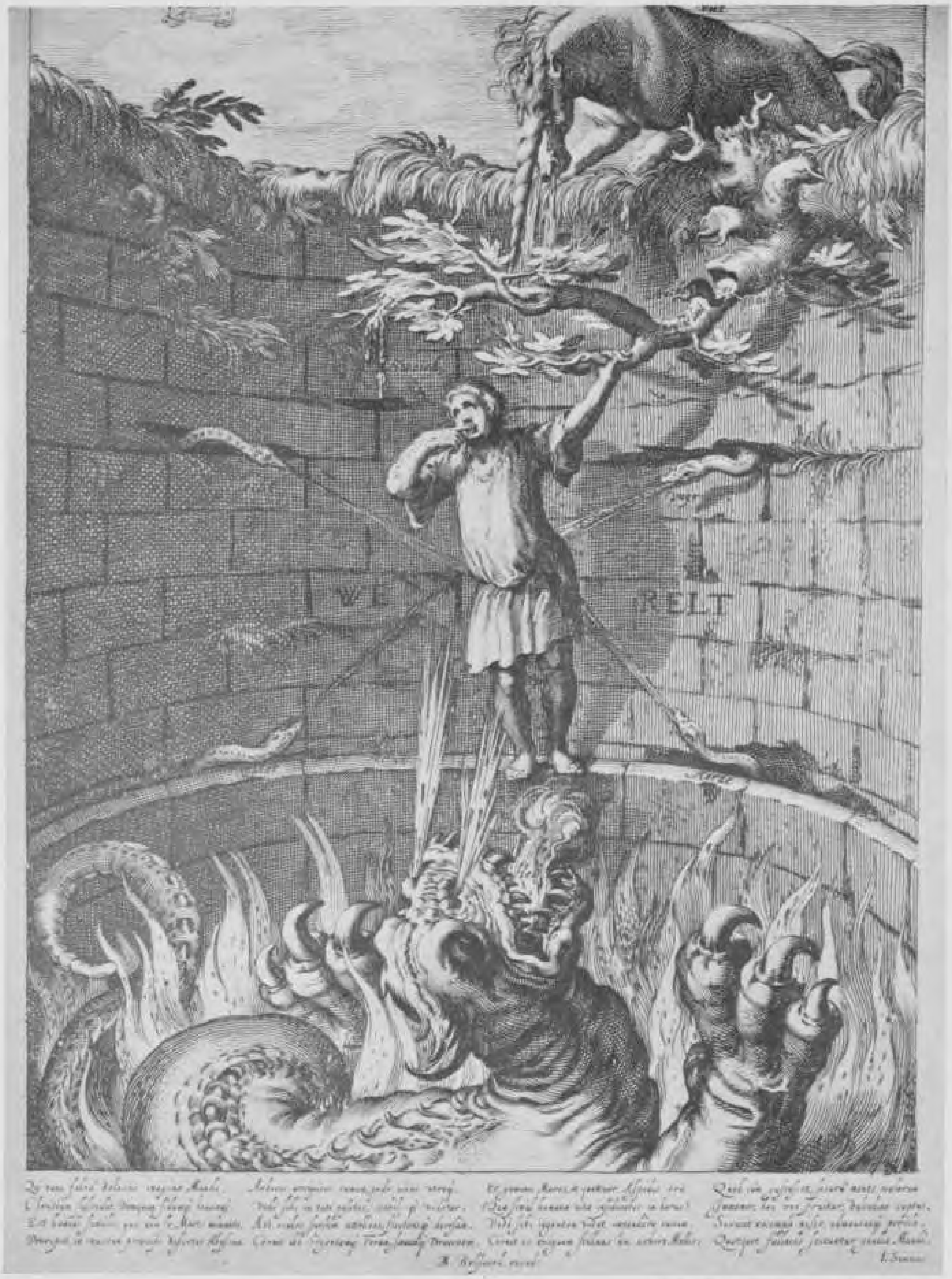


Foto Rijksmuseum Amsterdam

ende, als men merken mach,
want die nacht ende die dach
corten tallen tiden dit :
die nacht es swert, die dach es wit.
tHonech, metten sueten smake,
bediedic in een ander sake.
Ic merker bi sekerlike
die ghenuechte van ertrike :
gout, selver, cleder ende scat,
vette morsele. Want in dat
nemtmen die ghenoechte soe groet
dat men die viant, noch die doot,
in die werelt niet en vreest,
ende als dan ontvaert ons gheest,
dan valt die boem metten man,
die die serpenten dan
al verteren ende die worme ;
ende maken dan een ander vorme
dan die mensche hadde te voren.
Huedt u voor desen eenhoren
in desen cule, in desen pit,
want dat swert dier ende dat wit
cnaghen altoes anden boem.
Dit leven en es maer een droem.
In drome es men dicwile vroe
ende oec droeve. Recht al soe
es dit leven in ertrike ;
want en es arm man, noch rike,
die over sinen tijt mach gaen ;
want die boem moet vallen saen
als hi over es ghecnaghen.
God late ons, in onsen daghen,
al soe scuwen desen eenhoren
ende thonech, daer ic te voren
in mijn ghedichte af hebbe [gesproken,
dat in dinde niet ghewroken
en moet werden aen onse ziele ;
maer dat wi, met sente Michiele,
varen moeten in dat suete [hemelrike.
Dit es die bede van Lodewike.

Amen.

Na de middelnederlandse, nu de atjèhse versie van het geval.

Zij komt voor in de Kisah Hiweuën of Hikajat Nasroean Adé, de dierenverhalencollectie, die van de familie is van Pantjatantra, Kalila dan Damina, Bidpai-fabels en — Fables de La Fontaine.

Het tweede vertelsel van de achtentwintig uit de Kisah Hiweuën, in Dr Snouck Hurgronje's „De Atjèhers", deel II, p. 166, minjuist betiteld : „De wereld als een dol kameel", is het verhaal van „De man in de put".

Snouck Hurgronje had destijds maar één Kisah Hiweuën, thans Cod. Or. 8026 in de Universiteitsbibliotheek te Leiden, en van de vertelsels daaruit duidde hij aan wat daarmee overeenkwam in de maleise Kalila dan Damina.

Zo viel er van het tweede atjèhse verhaal : de gelijkenis van „De wereld als een dol kameel" — lees : „De man in de put" — een maleise pendant aan te wijzen op p. 18 van een handschrift van Dr De Hollander (thans Cod. Or. 7672 in Leiden's bibliotheek).

Meestal afkomstig van Snouck Hurgronje, bevinden zich thans

in die bibliotheek tal van Kisah Hiweuën-handschriften: Codices 8026, 8027, 8028, 8029, 8030, 8031, enz. In al die meer of min verschillende redacties is de versie van de gelijkenis van „De man in de put" vrij constant. Alleen Cod. 8029 vertoont de afwijking, dat de man niet de put in wordt gedreven door een hem achtervolgend wild dier: hij daalt uit vrijen wille in de put af, omdat hij zo'n dorst heeft.

Voor maleise analogieën kan nog verwezen worden, behalve naar de reeds genoemde Codex 7672, naar de voor deze gelijkenis veel uitvoeriger Codex 7334 („Supplement-Catalogus Maleische en Minangkabausche Handschriften in de Leidsche Universiteits-Bibliotheek" door Dr Ph. S. van Ronkel, No. 696), en naar de „Boenga Rampaj", vide Van Ronkel's Catalogus van de maleise handschriften van het Bataviaasch Genootschap in deel 57 der „Verhandelingen" (1909), no LXXVII, 14°.

Volge nu de atjèhse „Man in de put" naar Codex 8026.

Sōbeuhanalah wabihamdihi — meuhasoetji Alah Ta'ala
Neupeudjeuët langèt njan ngòn boemòë — teumpat geutanjòë
[ma'noesia
Neupeudjeuët la'ōt glé ngòn nanggròë — teumpat blòë poeblòë
[maniaga
Toeëng njang laba bòïh njang roegòë — baranggasòë njang
[bahgia
Keureuna dōnja sit brō' boesō' — lagi ḥan tō' ban njang tjinta
Nanggròë dōnja sit hina that — nanggròë akhirat that meulia
Boeëtan dōnja njang ta'ingat — boeët akhirat njang taloepa
Barang narit ḥan tapiké — nakeu misé sabòh haba
Tamsé oereuëng grah oenta seutèt — meuteumeung di rèt
[sabòh teulaga
Oenta mabō' seutèt sabé — ḥan djitém tjré sikléb mata
Ngiëng wië oeneun hana djalan — dalam mòn njan tamoeë'
[sigra
Meugantoeng ba' oekheuë kajèë — hana djithèë sinan bahja
Di wië oeneun dji'eu sōseuë — peuët bòh oeleuë bisa-bisa
Di poenggōng mòn sabòh oelah — djihah babah sabòh naga
Sit meung djiprèh srōt makanan — djipeureulan sigra-sigra
Di babah mòn doea tikōïh — dji'euj ka trōïh keunan teuka
Tikōïh poetéh tikōïh itam — gigòë tadjam hana tara
Teungòh djikab oekheuë kajèë — pakri lagèë lheuëh ba' bahja

Mòn pi djitōb oelé ramideuën — ka djiteupeuën sikléb mata
Tidjòh ië madoe niba' geulabaïh — rōh lam babah mamèh rasa
Batjoet ië madoe njan djiteuméë — hana djithèë doemnan
[bahja
Njankeu misé doem geutanjòë — lam dōnja njòë sit lam loepa
Tikōïh poetéh tikōïh itam — oeròë malam njan oepama
Djipeukoereuëng leugat oemoe — djikab oekheuë hana reuda
Njang oeleuë peuët na tatoeri — maw̦òt halé teuprèh teuka
Di wië oeneun nab ngòn likōt — njang maw̦òt ḥan meunè
teuka
Oenta mabō' seutèt di likōt — malikan maw̦òt ḥan tjré gata
Oeròë malam sit ḥan tòm tjré — lam djirabé sadjan gata
Njang ië madoe rasa ladat — njankeu meuhat nè'mat dōnja
Nè'mat batjoet na tadapat — toewò akhirat nè'mat njang raja
Baranggasòë na gaséh Toehan — leumah djikalòn doem
[peukara
Djithèë dōnja pangkaj akhirat — teumpat hareukat mita laba [1])

Ik zou dit aldus willen vertalen :

„Gode zij lof ! Allerheiligst is Allah de Verhevene !
Hij schiep hemel en aarde als plaatsen voor ons mensen,
Hij deed ontstaan zeeën, bergen en landen, om daar te kopen
[en te verkopen en handel te drijven.
De gezegende aanvaardt (daarbij) wat winst belooft en ver-
[werpt wat schade duidt.
Want de wereld is lelijk en verdorven, en bereikt wordt niet
[wat men zou willen hebben.
Van zeer lage orde is de aardse wereld, maar hoog edel is het
[hiernamaals.
Toch zijn wij de aardse dingen steeds indachtig, en de hierna-
[maalse worden vergeten.
En wat er gezegd is overdenken wij niet. 't Vergaat ons als in
[zeker verhaal
Naar de gelijkenis van de dorstige, die, achtervolgd door een
[kameel, op zijn pad een put ontmoette.

---

[1]) Door Dr Snouck Hurgronje zelf in margine aangegeven varianten, ontleend aan een hem in 1897 tijdelijk ten gebruike afgestaan exemplaar uit Lhō' Seumawè :
R. 5 : (sit) : that
„ 6 : (nanggròë akhirat that meulia) : akhirat njang keukaj baka
„ 7 : (boeët akhirat njang taloepa) : akhirat njang bè' taloepa
„ 11 : Wië ngòn oeneun hana djalan — tamoeë' lam mòn sigra-sigra
„ 16 : (dji'euj ka trōïh) : ka dji'euj trōïh.

De dolle kameel liep hem al maar na, liet geen ogenblik af.
En links noch rechts een uitweg ziende, stortte de man zich
[vlot in die put.
Hangend aan een boomwortel, was hij zich niet bewust dat
[daar gevaren dreigden.
(Maar) links en rechts blikten wild vier giftige slangen.
Op de bodem van de put was er ook een dingetje! daar sperde
[een draak open zijn muil,
Slechts wachtend dat zou vallen het aas, dat hij dan fluks zou
[verslinden.
(En) naar de put-opening waren aan komen kruipen twee
[ratten,
Een witte rat en een zwarte, met zeer scherpe tanden!
En die knaagden al maar aan de boomwortel. Hoe te ontkomen
[aan zulke gevaren ?!
De put werd afgedekt door een spin, die in een oogwenk (haar
[web daarover) had geweven.
Er droop (toen) honing uit het web, en die kwam terecht in
['s mans mond, en dat smaakte zoet.
En door dat beetje honing dat hem ten deel viel, realiseerde hij
[zich niet al die gevaren.
Zo nu is 't gesteld met ons mensen. In deze wereld zijn wij
[vergeetachtig.
Maar de witte en de zwarte rat, zij zijn als de dag en de nacht,
Snel verkorten zij de levenstijd. Zij knagen aan de wortel
[zonder pozen.
De vier slangen, moogt ge weten, betekenen de dood, die
[steeds present is, wachtend om te komen.
Van links, rechts, voren of achteren? — onzeker is 't van
[waar hij zal komen.
De dolle kameel, die ons nazet, — hij is de doodsengel, die u
[niet loslaat.
Dag en nacht, — steeds houdt hij u in zijn greep.
De zo lekker smakende honing? zij verbeeldt de wereldse
[geneuchten
Om luttel genot te krijgen vergeet men het hiernamaals en
[deszelfs luisterrijke heerlijkheden.
Wie God vreest ziet dat alles duidelijk.
Hij weet, dat deze wereld is de inzet voor het hiernamaals, de
[plaats om zich in te spannen en te streven naar hemels gewin."

Vergelijken we nu de middelnederlandse en de atjèhse teksten, dan treffen, bij veel overeenkomst, enige meestal niet eens zo belangrijke verschillen. Lodewike vermeldt niet als de atjèhse dichter, dat de gejaagde man dorstig was; wèl, dat hij „sere versaghet" „quam gheronne sciere", anders gezegd, dat hij heel ontdaan, snel kwam aangerend. 't Laat zich dus denken, dat hij dorstig was. Overbodig dat te vermelden, dacht Lodewike.

Dan is 't achtervolgende dier bij Lodewike een eenhoorn, op Atjèh — als in de ganse arabische wereld — een dol kameel. (In Indië was 't een woedende olifant, in China een leeuw, en bij Cats, waar hij in zijn *Doodkiste voor de Levendigen* A. van de Venne's „Ongemeene doch bequame afbeeldinge van 's menschen leven" berijmt, werd 't „een wreeden beyr, verwoed en gansch verbolgen"). 't Dier verbeeldt bij Lodewike de hellevijand, voor wie men zich heeft te hoeden en die moet worden geschuwd; bij de Atjèher de doods- engel, en zo ook bij Cats: de dood.

De „vele serpenten" van Lodewike, die „met ghemeinen consente" gaapten naar de man, die zij, als 't boomken zou zijn neergestort, samen met de wormen, zouden krijgen te „vervormen", zijn in de atjèhse versie slechts vier in getal, opgesteld links, rechts, voor en achter, maar hun giftigheid waarvan Lodewike zwijgt, wordt verzekerd. Die vier serpenten noemt Cats „vier geswinde dieren". Hun praestaties? :

„Het een spoog water uyt, het ander enckel brant,
Het derde braeckte wint, het vierde vluchtig zant."

Zij beduidden dus, bij Cats als in Indië: de elementen: lucht, aarde, water en vuur, waaruit het physiek is opgebouwd. Ging de juiste verhouding verloren, dan betekende dit voor het individu: de dood. Cats formuleert dat:

„De slangen die je siet omtrent den Joncker sweven,
Die worden eerst getelt als gronden van het leven,
En sijn bij ons genoemt: Lucht, Aerde, Water, Vier;
Maer als die qualijck gaen, dan scheyt de mensch van hier."

Is bij de „vele serpenten" van Lodewike inbegrepen de draak op de bodem van de put, die volgens de atjèhse tekst met wijd open muil de val van de man ligt te verbeiden, maar wiens rol niet speciaal wordt vermeld?

Die achtervolgde, in de put gedoken man hangt bij Lodewike aan

een ,,cranc boemkijn", in Atjèh aan een boomwortel ; en het witte en het zwarte dier zijn in beide versies present om aan boemkijn of wortel te knagen ; maar heten ze bij den Atjèher ,,tikōïh", — ,,grage ratten" volgens Cats —, die kwaliteit noemt Lodewike niet ; maar zijn dieren, zo goed als de atjèhse ratten, verbeelden dag en nacht, die staag korten 's mensen leven.

Dat de put is de wereld, zegt Lodewike ; de Atjèher zwijgt daarvan.

Nu de honing.

Volgens Lodwike vindt de man in de boom een gat vol zoet smakende honing ; dat zijn aardse geneuchten : goud, zilver, schatten, kleren, vette morsele (brokken), en daarin gaat hij zó op, dat hij, dood en vijand vergetend, te bestemder ure met boom en al omlaag smakt, waarna serpenten en wormen verder met hem afrekenen.

Die honing, — bij Cats vervangen door ,,fruyten van den boom, die aan den joncker smaken," en die moeten worden genomen voor ,,aardsche vreugd, die ons kan vrolijk maken" — die honing is in Indië een product van "vicious thoughts", want bijen zijn liefdedorstige drinkebroers, die zich aan de minnewijn teugelloos te buiten gaan ! En in Atjèh — druppelt die honing uit een web, dat een spin over de put met inhoud heeft geweven.

Dat is iets aparts, iets speciaal atjèhs ! Hoe komt de Atjèher aan dat web ?

Ik zou menen door een misverstaan van het maleise *lĕbah*, minangkabaus *labah*, wat betekent ,,honingbij". Die bij heet in het atjèhs *oenòë*, en *labah* verstaat men als *glabah*, *glabaïh*, *geulabah*, *geulabaïh*, wat ,,spinneweb" betekent. In het *lĕbah*, bedoeld voor honingbij, dat hij tegenkwam in maleise teksten, en dat hij al dadelijk als ,,web" wilde verstaan, had van de het woord samenstellende arabische karakters de beginletter *lam* slechts een klein schrapje nodig, om te worden gelezen *ga* ; de dan volgende *alif* kon licht voor een *lam* worden gehouden ; en dan stond er compleet ,,*glabah*", het gewone atjèhse woord voor ,,web". Men las nu : *Tidjòh iĕ madoe niba' glabah — rōh lam babah, mamèh rasa.* Maar waar kwam dat web vandaan ? Dat moest worden verklaard ! en een versregel werd ingelast : *Mon pi djilōb oelé ramideuën — ka djiteupeuën siklèb mata*, d.i. ,,Een spin dekte de put af ; in een oogwenk was zij met haar weefwerk gereed."

Heeft men de spin dat web over de put laten weven, almee naar

aanleiding van dat andere web dat een andere spin spon voor de ingang van een grot, waarin de Profeet rustte, toen zijn vijanden hem zochten? Ziende dat web, meenden zij, dat hij daar wel vast niet zou zijn te vinden, en liepen door . . .

De uitbreiding van de dierlijke inventaris welke de put waar de man in zat, op Atjèh heeft gekregen, meen ik in het bovenstaande niet onaannemelijk te hebben verklaard.

H. T. DAMSTÉ, OEGSTGEEST.

DE HERKOMST VAN HET VOEGWOORD BAHWASANJA

Bijdrage tot de kennis van het Kitab-Maleis

Een der eerste, zo niet het eerste geschrift waarmee Van Ronkel, kort na zijn promotie te Leiden in 1895, voor het voetlicht trad, is het verslag aangaande zes Maleise handschriften in het bezit van de Universiteitsbibliotheek te Cambridge (B.K.I. 6-II, 1896), vrucht van zijn eerste bemoeienis met de inventarisatie van verzamelingen Maleise handschriften — een arbeidsveld waarop hij nog vele malen werkzaam zou zijn. Deze hss. zijn afkomstig uit de nalatenschap van den Leidsen Orientalist Erpenius, die ze waarschijnlijk had ontvangen van Pieter Willemsz. van Elbinck (of Elbing), een Nederlander die in Engelse dienst is getreden en als Peter (Williamson) Floris in de Engelse reislitteratuur optreedt. In zijn verslag heeft Van Ronkel beschreven hoe deze mss. in Cambridge terecht zijn gekomen ; over Van Elbinck, een man van wiens taalkundige belangstelling deze hss. duidelijk blijk geven, kon hij echter uiterst weinig mededelen, en ook Van Nieuwenhuyze, die een halve eeuw later op dezelfde figuur stuitte in ander verband, zag zijn nasporingen niet met succes bekroond (*Šamsu 'l-Dīn van Pasai*, diss. Leiden 1945, blz. 17 nt. 36). Misschien mag men aannemen, dat Van Elbinck deze geschriften heeft verworven en geschreven tijdens zijn verblijf in Atjèh in 1604. Daarmede is dan tevens vastgesteld dat zij niet jonger kunnen zijn dan de allereerste jaren van de 17de eeuw. Zij behoren dus tot de oudste bewaard gebleven Maleise handschriften, en ook hun inhoud is niet zonder belang. Het zijn geschriften van godsdienstige of didactische inhoud, afkomstig uit de Perzisch-Indische sfeer van de toenmalige Noordsumatraanse Islam. Bij enkele van de zes beschreven hss. vermeldt Van Ronkel dat gedeelten van hun inhoud kennelijk uit het Perzisch zijn vertaald. Andere stukken zijn van Arabische herkomst, en daaronder valt op de volledige Maleise interlineaire vertaling van het welbekende

Arabische lofdicht op den profeet Mohammad, de *Burda*, door al-Būṣīrī gedicht in de 13de eeuw onzer jaartelling.

Er zijn drie aanleidingen om deze Maleise vertaling opvallend te noemen.

De eerste is dat het, voor zover mij bekend, de enige complete vertaling van een Arabische *ḳaṣīda* is.

De tweede, dat in geen andere hss.-verzameling een vertaling van dit gedicht te vinden is, met uitzondering van de gedeeltelijke interlineaire vertaling, vervat in een Arabisch hs. te Batavia, als No. 211 in Van Ronkels Suppl. Cat. der Arab. hss. aldaar beschreven. Dit hs., gekarakteriseerd als "a worthless ms.", is kennelijk evenzeer van Noordsumatraanse herkomst.

De derde is, dat het tot de oudste *dateerbare* specimina van een Maleise vertaling naar een Arabisch origineel behoort.

Van Ronkels ongunstig oordeel over deze vertaling kan ik niet onderschrijven, ja, ik waag zelfs te veronderstellen, dat de beschrijver van deze Cambridge-se hss., zo hij op een later tijdstip deze taak had volbracht, een milder oordeel zou hebben geveld. Het hs. is niet bijster goed, aangezien het een slordige copie is, die wemelt van afschrijversfouten, en het vertoont alle eigenaardigheden, aan zulke vertalingen eigen. Doch hoezeer ook afwijkend van de normale Maleise zinsbouw en het normale gebruik der rededelen, er zit systeem in deze vertalingen, het systeem dat Van Ronkel enige jaren later, na grondige kennismaking met de in het Maleis zo rijk vertegenwoordigde vertaalde litteratuur van Arabische herkomst, zou beschrijven in zijn studie: „Over invloed der Arabische Syntaxis op de Maleische" (T.B.G. dl. XLI (1899) blz. 498-528).

Dit Kitab-Maleis kan men nagenoeg alleen leren kennen door de lectuur van hss. en van Oosterse drukken; wetenschappelijke uitgaven van dit genre Maleise litteratuur bestaan vrijwel niet. Dat is jammer, want de invloed van het Kitab-Maleis op de totstandkoming en de ontwikkeling van de Maleise schrijftaal, hoe tastbaar ook voor wie de godsdienstige lectuur uit eigen aanschouwing kent, blijft voor wie daarmee niet vertrouwd is een vaag begrip. Het Maleis is thans een nieuwe en ongemeen belangrijke fase van zijn bestaan ingegaan, en de belangstelling der Malaïci in Nederland is thans — terecht — in hoofdzaak gericht op de ontwikkeling van de Basa Indonesia. Doch wie zou menen, dat dientengevolge studie van het Maleis geen zin meer zou hebben,

begaat een ernstige vergissing. Het Maleis vormt de grondslag van de Basa Indonesia, en de liefde voor deze taal zal er ongetwijfeld te eniger tijd toe leiden, dat men ook deze grondslag opnieuw zal gaan bestuderen. Bovendien kan men er op wijzen, dat de invloed van het Arabisch op de schrijftaal, alhoewel aanzienlijk verminderd sedert de doorwerking van de Westerse cultuur in Indonesië, nog allerminst een einde heeft genomen. Zolang er Indonesiërs zijn die, door jarenlange studie vertrouwd geraakt met de Arabische godsdienstige litteratuur, in woord en geschrift hun kennis in breder kring uitdragen, zolang zal de invloed van het Arabisch merkbaar blijven. Het zou b.v. interessant zijn, na te gaan welke sporen de vertrouwdheid met het Arabisch in de taal van Hadji Agus Salim en van Hamka — om slechts twee levende auteurs te noemen — heeft nagelaten. Ware wetenschappelijke zin gebiedt, dit verschijnsel niet te negeren, doch te pogen het in zijn volle omvang te overzien, en dan komt men onvermijdelijk tot de studie van het Kitab-Maleis in de oudere perioden van de Maleise taalontwikkeling.

Van zulk ouderwets Kitab-Maleis is er nog niets in Westerse uitgaaf voorhanden. Dr. A. A. Fokker (Sr.) publiceerde in 1909 in *Le Monde Oriental* een tweetalig Moslims leerboekje, overgenomen uit een te Singapore omstreeks 1900 gedrukt geschriftje, doch van deze uitgave, onder de titel *Arabic and Malay* verschenen in Vol. III van genoemd Zweeds tijdschrift, zullen maar weinig beoefenaren van het Maleis kennis dragen. Fokker vermeldt de naam van den auteur van deze catechismus niet, en vergiste zich aanvankelijk zelfs in de titel van het boekje. Kennelijk was hij er zich niet van bewust welk een veel bestudeerd, uiterst populair werkje hij als specimen had uitgekozen : de welbekende, in Indonesië druk gelezen handleiding tot de kennis van de hoofdpunten des geloofs en der plichtenleer, in het midden van de vorige eeuw door Sālim b. Sāmīr samengesteld onder de titel : *Safīnat al-Nadjā'*, ,,Het schip der behoudenis'' [1]). De Maleise vertaling

[1]) Brockelmann, *Gesch. der Arab. Lit.* Suppl. II : 812. Voor Indonesië reeds vermeld door Van den Berg in T.B.G. XXXI (1886) blz. 526, 527, alwaar verder te lezen staat dat de auteur te Batavia overleed in A.H. 1270 (= 1853) en aldaar op het Arabische kerkhof in Kampong Karèt nabij Tanah Abang begraven ligt. Zo het jaartal juist is, kan Brockelmanns opgave dat het boekje in 1860 te Mekka begonnen werd, niet juist zijn. Dit is het boekje waarop de Bantense geleerde Moh. Nawawi een commentaar schreef, de *Kāshifat al-sidjā'* (Snouck Hurgronje, *Mekka* II : 366 nt. 1 ; Brockelmann, l.c. II : 501). De Leidse bibliotheek bezit verscheidene exx. van dit ,,Schip'', ook een met Javaanse interlineaire vertaling.

daarvan dateert dus uit de tweede helft van de 19de eeuw; zij vertegenwoordigt een volgroeid systeem van overzetting, niet een begin.

Fokker volstond met de Arabische en de Maleise tekst naast elkaar af te drukken en er een Engelse vertaling aan toe te voegen, die hij liet volgen door een bespreking van de wijze van vertaling en een aantal uitweidingen naar aanleiding van besproken woorden. Opmerkelijk is dat hij met geen woord gewag maakt van het boven reeds genoemde, tien jaar tevoren verschenen artikel van Van Ronkel, dat op hetzelfde terrein ligt, en waarin veel van hetgeen hij ten beste geeft reeds in overzichtelijke vorm was bijeengevoegd. Als proeve van een vrij recent geschrift in Kitab-Maleis, van een bepaalde type, blijft de uitgaaf echter te waarderen, en het valt te betreuren dat Van Ronkel zomin als Fokker op de door hen ingeslagen paden navolgers hebben gevonden, zodat wij thans, veertig jaar later, noch op meer tekstuitgaven noch op meer samenvattingen kunnen wijzen.

Want is Fokkers artikel analyserend, dat van Van Ronkel is samenvattend. Het behelst allereerst een beschouwing over de oorsprong van de Arabismen in het Maleis, die — terecht — wordt gezocht in het vele lezen van en vertrouwd raken met de stijl der overtalrijke godsdienstige werken van Arabische herkomst. Is nu de godsdienstige litteratuur de bron van deze creolisaties, dan rijst vanzelf de vraag naar de taalkundige geaardheid daarvan, en zo volgt dan ook een beschrijving van de onderscheidene wijzen van toegankelijkmaking van Arabische geschriften, als b.v. door interlineaire vertaling; door het geven van langere pericopen in het Arabisch, gevolgd door een Maleise weergave daarvan; door het gebruik van Arabische *loci probantes* in een Maleise tekst die op zichzelf een min of meer vrije weergave is van een Arabisch origineel, of door een doorlopende vertaling van enige Arabische tekst. In hoofdzaak dus dezelfde procédé's die wij uit de Oudjavaanse litteratuur kennen van de verwerking van Indische stof, en waarin Goris een chronologische volgorde heeft willen aanbrengen. Het door Goris opgestelde schema, dat door Gonda onder veel voorbehoud werd overgenomen en aangevuld [1]), gaat misschien tezeer uit van de onomstotelijke zekerheid van bepaalde dateringen; voor de vertalingen en bewerkingen van Arabische stof kan men

[1]) R. Goris, *Bijdrage tot de kennis der Oud-Javaansche en Balineesche theologie* (Diss. Leiden 1926) blz. 70—75; J. Gonda, *Het Oud-Javaansche Brahmāṇḍa-purāṇa* (tekstuitgave) blz. 21, 22.

het niet gebruiken omdat daar de chronologie evenzeer een uiterst netelige kwestie is, en men alleen kan stellen dat interlineaire vertaling wel het meest onmiddellijke procédé van openlegging van een gewijde tekst zal zijn geweest en nog is.

Hoe dit ook zij, het was Van Ronkel opgevallen dat er in al deze geschriften, hoe verschillend ook van opzet, eenzelfde systeem van weergave van het Arabisch heerste, en dat systeem wenst hij in het licht te stellen. Het grootste gedeelte van het artikel bestaat derhalve uit een beschrijving van de wijze waarop Arabische tempora, naamvallen, voorzetsels en voegwoorden in dit soort teksten wordt weergegeven. Zulke typisch Arabische constructies hebben natuurlijk niet de gehele Maleise schrijftaal doortrokken. Door het kiezen van zijn voorbeelden uit bekende niet-theologische geschriften werd echter gepoogd die gevallen te belichten waar zulk een doorwerking wél aanwezig mocht worden geacht, zonder dat daarbij van volledigheid sprake kon zijn. Groot is dus de vooruitgang sedert de dagen van Van der Tuuk, die de „besmetting" met Arabismen blijkbaar van incidentelen aard achtte, waar hij ze toeschreef aan de geleerdheid of aan de Arabische nationaliteit van den toevalligen afschrijver van het handschrift [1]).

Wie de juistheid van de door Van Ronkel gevolgde methode onderkent, zal met teleurstelling hebben kennis genomen van het feit dat in de dissertatie van R. Roolvink de invloed van het Arabisch op het gebruik van de praeposities met ternauwernood één bladzij is afgedaan [2]). Men zou desalniettemin schrijvers conclusie dat er van sterke (dus wel enige ; en welke maatstaf is aangelegd bij de nuancering van dit oordeel ?) invloed van het Arabisch op de door hem onderzochte teksten niet kan worden gesproken, kunnen aanvaarden, wanneer niet bij de behandeling van de uit het Maleis van den Arabischen peranakan 'Abdullah aangevoerde voorbeelden op overtuigende wijze was gebleken, dat hij voor de verklaring uit het Arabische taaleigen niet voldoende oog heeft gehad [3]). Doch tot het aannemen van speciale gevallen

---

1) *Maleisch Leesboek*, 7e stukje (Leiden, 1868) blz. V, XXII.

2) *De voorzetsels in klassiek en modern Maleis* (diss. Utrecht, 1948) blz. XVIII.

3) O.c. blz. 212—228. Enkele voorbeelden : waarom bij *djikalau ada 'ilmu itu bagimu* (p. 227 § 31) wèl vergeleken met Lat. *mihi est aliqua res*, en niet met Arab. *idhā kāna laka 'ilmun ? Diantara segala manusia* (p. 213 § 2) = *baina 'l-nās ; menghimpunkan antara* (p. 213 § 3) = *djama'a baina; dari* in *dari kebonnja* (p. 219*d*) = Arab. *min* in de zin van : van de kant van ; *daripada permulaan sampai kesudahannja* (p. 221*e*) = *min awwalihi ilā ākhirihi ; dimasukkan di* (p. 212 § 1*a*) en *sesalkan atas* (p. 214 § 5*c*) laten zich geredelijk verklaren wanneer men bedenkt dat *adkhala* met *fī* en *ta'assafa* met *'alā* wordt geconstrueerd.

en het opstellen van gewrongen verklaringen kan men beter niet overgaan voor en aleer de voor de hand liggende verklaringsmethode, ten einde toe beproefd, vruchteloos is gebleken.

Maar aangenomen zelfs dat schr. ten aanzien van het door hem aangevoerde materiaal gelijk heeft, dan is daarmee nog niet veel gezegd. Met alle waardering voor de moeite die hij zich heeft getroost, kan toch niet worden verheeld dat hier de zwakke zijde van zijn statistische onderzoekingsmethode aan het licht komt. Als het materiaal noch gevarieerd noch uitgebreid genoeg is — en dat kan het in een dissertatie moeilijk zijn — zijn de resultaten slechts van zeer betrekkelijke waarde. Men zou zich zelfs gaan afvragen of zij wel opwegen tegen alle tijd en moeite, die aan de bewerking van het materiaal zijn besteed, wanneer men niet bedacht dat men, trots bepaalde bezwaren, den schrijver erkentelijk kan zijn voor het verrichte descriptieve werk, en voorts, dat men van eerste onderzoekingen naar nieuwe — althans op dit terrein nieuwe — methoden moeilijk die volledigheid kan verlangen die de uitgebreidheid van het gebied theoretisch vereist.

Er blijft dus aanleiding om met instemming aan te halen wat Van Ronkel in 1889 aan het einde van zijn meer genoemd artikel reeds wenselijk heeft geacht, nl. dat een uitgebreider opgave van voorbeelden of bewijsplaatsen ter hand genomen zou worden, en dat dan ook aan phraseologische kwesties in ruimer zin aandacht zoude worden geschonken.

Wellicht zou, wanneer zulk een onderzoek op ruime schaal werd ondernomen, ook over de oorsprong, en althans over de ontwikkeling van het systeem der weergave het een en ander gevonden worden. Daartoe is zekerheid aangaande de tijd van ontstaan ener vertaling eerste vereiste. Doch het is reeds opgemerkt : de chronologie is een uiterst moeilijk punt in de Indonesische litteraturen. Vandaar dat men elke tekst die enigermate kan worden gedateerd met vreugde begroet, omdat dan kans op chronologische ordening in het zicht komt, al lijkt het een volstrekt ijdele hoop, te verwachten dat men ooit tot de oorsprong van het systeem zou kunnen teruggaan.

Over die oorsprong heeft Van Ronkel in zijn artikel dan ook niet willen handelen (l.c. blz. 505), en waar het onderzoek terzake sindsdien niet is gevorderd, zal ook een hedendaags schrijver over dit onderwerp er goed aan doen, eenzelfde wijze terughouding in acht te nemen. Van „opzettelijke verminking" van het Maleis,

teneinde het origineel zo getrouw mogelijk te volgen, gelijk Berg ter verklaring aanneemt [1]), lijkt mij echter geen sprake. De overzettingen van Arabische werken in het Latijn, die in het Middeleeuwse Europa werden vervaardigd, vertonen hetzelfde karakter als de Indonesische vertalingen. Ook daar is de zinsbouw sterk door het Arabisch taaleigen beïnvloed en worden evenzeer moeilijk te vertalen woorden onveranderd overgenomen; het procédé van vertalen was trouwens soortgelijk [2]). Doch van de opstellers van die vertalingen kan men toch niet volhouden dat zij het Latijn opzettelijk verminkten om het origineel zo trouw mogelijk te kunnen volgen. Opzettelijke verminking veronderstelt dat al deze vertalers evengoed in perfect Latijn of Maleis hadden kunnen overzetten. De taalwetenschap leert anders: niet de aangeleerde vreemde taal, maar wel de eigen taal is de dupe bij het aanleren van een vreemde taal. Dat leert trouwens de onmiddellijke ervaring reeds. Een gymnasiast die met het Latijn worstelt verminkt evenmin het Nederlands opzettelijk, wanneer hij bij zijn vertaling de Latijnse zin op on-Nederlandse wijze op de voet blijft volgen. Aan een modern Indonesiër, die een volzin neerschrijft vol hollandismen, is eveneens de gedachte aan opzettelijke taalverminking verre. Niet de eerbied voor het Arabisch als de taal van de goddelijke openbaring — al ontbrak deze niet —, doch enerzijds gewoon-menselijke traagheid, anderzijds de vertrouwdheid met de hogere cultuurtaal Arabisch, die denken, spreken en schrijven beïnvloedde, in het bijzonder in een tijd waarin de wetenschap van de godsdienst nog de enige wetenschap was, dat zijn de twee factoren die allereerst in het spel zijn.

De Maleise vertaling van de Burda nu biedt, als *dateerbare* tekst, een vast punt bij de studie van de ontwikkeling van het Kitab-Maleis, en het is mijn bedoeling, in de volgende bladzijden na te gaan wat deze tekst ons kan leren over de herkomst van het welbekende voegwoord *bahwasanja*, eens druk in gebruik, daarna uitgebannen en tot opera-stambul deftigheid gezonken, doch thans weer in trek in de aanhef van nominale zinnen en aan het begin van een stuk, evenals eertijds.

Het woordenboek leert dat *bahwasanja* een verkorting is van

---

[1]) *Kidung Sundāyana* (Surakarta, 1928) blz. 45 nt. 2.

[2]) Cf. De Lacy O'Leary, *Arabic thought and its place in history* (London, 1922) blz. 277.

bahwasesungguhnja, en de enige die dit betwijfeld heeft is Fokker Sr. geweest, die aantekende: „*sāñā* is mostly considered as a contracted form of *sa-suṅguh-ña* 'in all earnest'; we always see it in combination with *bahua*. . . . But Sundanese *sa-āñā-na* in the sence of 'indeed, in truth' seems to point to another etymology". Welke etymologie dat is, zegt hij echter niet, en ik zie ook geen aanleiding om te twijfelen aan de juistheid van de gewone afleiding *bahasa* < *bahwasanja* < *bahwasesungguhnja*.

Van Ronkel heeft opgemerkt dat zowel *bahwa* als *bahwasa(sungguh)nja* dikwijls „een Arabische rol" spelen, want:

bahwa dient in theologische boeken steeds ter vertaling van *an*;
atas bahwa = *'alā an*;
bahwasa(sungguh)nja = *anna* en *inna*;
karena bahwasanja = *li'anna*;
maka bahwasanja = *fa'inna*.

Doch hij voegt eraan toe dat *bahwa* ook wel staat op plaatsen waar men, in het Arabisch terug vertalende, *anna* zou moeten gebruiken, evenals achter verba die menen, zeggen, zien, weten e.d. aanduiden en die in het Arabisch gewoonlijk door *anna* worden gevolgd, zodat, ware inderdaad van een navolging van het Arabisch gebruik sprake, men dan *bahwasasungguhnja* zou mogen verwachten, gelijk soms ook uitkomt. De vertaling met 'voorwaar' gaat dus lang niet altijd op. Ook bij het gebruik van het woord aan het begin van een brief, opstel of nieuwe afdeling van een betoog — waar men het onvertaald kan laten — zou, zegt hij, wellicht nu en dan aan een navolging van het Arabische *inna* gedacht kunnen worden, „hoewel een zoodanig verloopen van het woord in het gebruik, buiten vreemden invloed om, in 't geheel niet onmogelijk is".

Van Ronkel gaat dus uit van twee afzonderlijke voegwoorden: *bahwa* en *bahwasesungguhnja*, elk met eigen functie, vrijwel overeenkomende met *an* en *anna*, terwijl het aequivalent van *anna* tevens als aequivalent van *inna* dienst doet, en misschien op grond daarvan enige uitbreiding van gebruik heeft gekregen.

Doch *bahwasesungguhnja* is tenslotte niet anders dan *bahwa*, verbonden met *sesungguhnja*, dat tot op de huidige dag ook afzonderlijk voorkomt, en nu is het opmerkelijk dat in de vertaling van de Burda de combinatie *b.s.* slechts eenmaal voorkomt: *b.s. hudjan menumbuhkan segala bunga dalam kelopaknja*, en daar is het de vertaling van *inna* (vs. 151). Op grond van het feit dat daar-

naast achtmaal voorkomt dat *bahwa* een zin opent die met *sesungguhnja* wordt besloten; dat éénmaal een nominale zin die met *inna* begint, in het Mal. met *sesungguhnja* inzet (vs. 117); dat men voorts *bahwa* ziet optreden waar later ongetwijfeld *b.s.* zou zijn gebruikt; en dat het tenslotte vele malen voorkomt dat een door *bahwa* ingeleide zin afgesloten wordt met *adanja*, ook alweer waar men later zeker *b.s.* zou mogen verwachten, op grond van dit alles ben ik geneigd ook in vs. 151 niet *bahwasesungguhnja*, doch *bahwa sesungguhnja* te lezen, en de vooraanplaatsing van *sesungguhnja* aldaar te wijten aan het optreden van de bepaling *dalam kelopaknja*.

Ook *hanjasanja* komt in de Burda niet voor, wèl *hanja* . . . *sesungguhnja* (vs. 75).

Laat ons eerst nagaan hoe *bahwa* in de Burda wordt gebezigd. Het staat aan het begin van afhankelijke zinnen, soms ter weergave van Arab. *anna*, doch ook waar het Arab. anders construeert en b.v. na verba die een waarnemen of menen aanduiden een asyndetische acc.-zin als 2e object bezigt (acc. + verbum finitum). Voorbeelden: (vs. 51) *bahwa ia lebih dari machluk sekalian*, = *annahu khairu khalḳi 'llāhi kullihim*; (vs. 79) *disangka segala kafir bahwa perpati dan labah-labah atas jang mulia dari segala machluk tiada 'kan berbuat saranganja*, = *ẓannū 'l-ḥamāma wa-ẓannū 'l-'ankabūta 'alā khairi 'l-barijjati lam tansudj*.

Nu leest men in vs. 4: *disangka orang berahi bahwa berahi terbuni . . . adanja?* = *ajaḥsabu 'l-ṣabbu anna 'l-ḥubba munkatimun?* Men kan hierbij constateren, dat in dit laatste voorbeeld het Arab. *anna* heeft, terwijl dit in het vorige voorbeeld ontbreekt, doch daarin ligt niet de verklaring van de toevoeging *adanja*, gelijk het eerste voorbeeld leert. *Adanja* wil letterlijk zeggen: het zijn ervan, de gesteldheid ervan, en het is begrijpelijk dat het Maleis deze toevoeging gaarne gebruikt wanneer het gaat om de uitdrukking van een geaardheid of toestand, dus b.v. wanneer het Arabisch een toestandaanduidend participium bezigt. Zij dient tot steun van qualificerende toevoegingen of praedicaten, en men vindt ze, ook wanneer tevoren *bahwa* niet gebezigd is, dikwijls als zodanig in gebruik, b.v. in met *jang* aangevoegde qualificaties, tenzij er reeds een andere bepaling ter aanvulling is gebezigd, als b.v. vs. 158: *djangan berputusan selamanja*, tegenover vs. 159: *djangan berputusan adanja*, of er een praepos. + *nja* is gebruikt die op *jang* slaat, gelijk in vs. 115: *jang tiada disekutui*

adanja, tegenover: *jang tiada disama-samai dalamnja*. Instructief zijn de twee volgende voorbeelden: (vs. 26) *kata jang tiada kuperbuat adanja*, woorden waarnaar ik zelf niet handel, en (vs. 27): *kebaktian jang aku belum berbuat sesungguhnja*, vrome daden die ik zelf (volstrekt) nog niet doe. In het eerste voorbeeld worden de woorden gequalificeerd, in het tweede wordt nadrukkelijk een feit gesteld. Zo ook in vs. 150: *kuketahui bahwa ia terlebih berlepas-daku dari segala bahaja sesungguhnja*, = *wadjadtuhu li-khalāṣī khaira multazimin*, ik heb bevonden dat hij mijn beste uitredder uit de nood is.

Deze functie heeft *sesungguhnja* ook buiten de combinatie met *bahwa*. Het treedt in de Burda nl. op:

1°. als vertaling van *na'am* (vs. 8) als bevestigend antwoord op een voorafgaande vraag.

2°. ter verlening van nadruk aan verba, die representeren: het al dan niet met (*la*)*ḳad* versterkte perfectum of de negatie daarvan, de apocop. met *lam*, om 't even of deze in een negatieve zelfstandige zin staat of in de negatieve nazin na een voorwaardelijke bijzin; het imperfectum met de betekenis van een futurum of van een praesens, dan wel, in negatieve zinnen, *mā* + imperf. (ter ontkenning van een praesens), of ook *laisa* + imperf. (ter krachtige ontkenning van een praesens of een futurum).

Van al deze gevallen laten zich uit de Burda voorbeelden aanhalen.

(vs. 100) *sesungguhnja telah kauperolèh tali . . .*, = *laḳad zafirta biḥabli . . .;*

(vs. 121) *nityasa . . . menghati-hati lari djua sesungguhnja*, = *waddū 'l-firāra;*

(vs. 47) *tiada diberatinja kita . . . sesungguhnja*, = *lam jamtaḥinnā;*

(vs. 48) *maka tiada mengetahui dia sesungguhnja*, = *falaisa tarā;*

(vs. 135) *maka tiada lagi béda antara anak biri-biri dan seteru kafir sesungguhnja*, = *famā tufarriḳu baina 'l-bahmi wa 'l-buhami*, enz.

3°. in de omschrijving van een Arab. accusativus van omstandigheid, b.v.:

(vs. 101) *karena takut akan hangat api neraka sesungguhnja*, = *khīfatan min ḥarri nāri laẓā;*

(vs. 76) *tiada 'kan* <woord uitgevallen> *sumpah jang bersumpahkandia sesungguhnja*, = *mabrūra l-ḳasami*, niet zal <vals> zijn de eed van wie daarbij gezworen heeft.

4°. in verbinding met *atau(pun)* ter vertaling van Arab. *am* als inleiding van het tweede lid van een tweeledige vraag, b.v.:

(vs. 2) *ataupun sesungguhnja karena tiup angin dari betul madinat rasulullah datangnja,* = *am habbati 'l-rīḥu min tilkā'i Kāẓimatin.*

Doch *bahwa* leidt niet alleen afhankelijke zinnen in. Het staat eveneens aan het begin van:

1°. gewoonlijk nominale zinnen, om het even of daaraan in het Arab. een zin met *inna* beantwoordt of niet. B.v.:

(vs. 26) *bahwa aku memohonkan ampun pada Allah,* = *astaghfiru'llāha,* bij uitzondering een niet-nom. zin.

(vs. 11) *bahwa orang berahi dari segala jang menje<r>tja amat tuli telinganja,* = *inna 'l-muḥibba 'ani 'l-udhdhāli fī ṣamamin,* de minnende is doof voor al wie hem laakt.

(vs. 18) *bahwa nafsu seperti budak,* = *wa 'l-nafsu ka 'l-ṭifli,* de lust is een klein kind gelijk.

Worden zulke zinnen voorafgegaan door *fa-*, dan begint de Maleise zin met *maka bahwa,* dat dus soms beantwoordt aan *fa'inna,* soms aan *fa-* + subst.

2°. Het leidt ook, gevolgd door *seperti,* zinnen in die met *ka* gevolgd door een subst. beginnen, b.v:

(vs. 56) *bahwa ia seperti bunga ...,* = *ka 'l-zahri ...*

Ka'anna daarentegen wordt gewoonlijk weergegeven met *ulah-ulah,* b.v.: (vs. 71) *ulah-ulah shayāṭīn itu hulubalang radja Ibrahim pada larinja,* = *ka'annahum haraban abṭālu Abrahatin.*

3°. Ook negatieve nominale zinnen van het type *mā- ... bi* + partic. worden met *bahwa* ingeleid, b.v. (vs. 85) *bahwa tiada dapat nubuwat diutsahakan sesungguhnja,* = *mā waḥjun bimuktasabin,* profeetschap kan men niet uit zichzelf verwerven.

Daarentegen: *tiada pada guha bekas manushia sesungguhnja* (vs. 78), = *mā bi 'l-ghāri min aramin*; en (vs. 153) *tiada perlindunganku sesungguhnja,* = *mā lī man a'ūdhu bihi,* waarin, gelijk te verwachten viel, *bahwa* niet optreedt, omdat het geen nominale zinnen zijn, doch wel *sesungguhnja* als steun van het verbaal gebezigde *tiada.*

4°. Het leidt ook bijzinnen van omstandigheid in, die in het Arabisch met *wa-* of *fa-* worden aangevoegd, b.v. (vs. 84) *bahwa kalbunja jang demikian itu tatkala telah sempurna nubuwatnja,* = *fadhāka ḥīna bulūghin min nubuwwatihi,* en zulk een hart had bij de volle ontwikkeling van zijn profeetschap;

(vs. 12) *dan bahwa hubanku amat djauh pengadjarnja dari 'kan*

tiada dipertjaja sesungguhnja, = *wa 'l-shaibu ab'adu fī nuṣḥin min al-tuhami,* terwijl toch de vermaningen mijner grijsheid ver buiten verdenking staan ;

(vs. 77) *bahwa segala mata kuffār dari 'kan melihat dia telah buta adanja,* = *wakullu ṭarfin min al-kuffāri 'anhu 'amin,* terwijl de ogen der ongelovigen verblind waren zodat zij hem niet zagen ;

(vs. 93) *bahwa menjeriterai kita sesungguhnja,* = *wahja tukhbirunā,* terwijl zij ons verhaalt.

De beide laatste voorbeelden stellen tevens duidelijk het verschil tussen de toevoegingen *adanja* en *sesungguhnja* in het licht. Niet onopgemerkt mag echter blijven dat niet elke door *wa-* ingeleide omstandigheidszin aldus wordt weergegeven. Een andere vertaling is door middel van een zin die met *tatkala* begint, alhoewel *tatkala* eveneens gebruikt wordt om *idh* (vs. 142), *'inda* (vs. 153), *ḥīna* (vs. 84, 157) en *matā* (vs. 159) te vertalen. Gelijk bekend, is de gebruikelijke vertaling in het door Van Ronkel geraadpleegde materiaal *pada hal* (T.B.G. dl. XLI blz. 508-509).

Uit de gegeven voorbeelden blijkt duidelijk, dat zowel *bahwa* als *sesungguhnja* nog vrij worden gehanteerd. *Bahwa* dient zowel ter inleiding van afhankelijke als van zelfstandige, gewoonlijk nominale zinnen, waaraan in het Arabisch onderscheidene constructies ten grondslag kunnen liggen, en het kan ter inleiding van met *wa-* of *fa-* beginnende bijzinnen van omstandigheid worden gebruikt. Van een slaafs gebruik als voegwoord ter weergave van *an(na)* is geen sprake ; het Arab. *law kuntu a'lamu annī mā uwakkiruhu* (vs. 15) wordt in goed Maleis weergegeven met *djika tahu aku akan diriku tiada 'kan bermulia dia sesungguhnja,* indien ik geweten hadde dat ik hem niet met ontzag zou bejegenen, waarin, naar men ziet, *bahwa* niet, doch *sesungguhnja* wèl optreedt.

De enge samensnoering waarvan de door Van Ronkel gebruikte teksten blijk geven, is nog niet ingetreden : *bahwa* treedt òf alleen op, òf, zo daartoe aanleiding en mogelijkheid bestaat, treden, meest in wel te onderscheiden gevallen, *adanja* of *sesungguhnja,* die ook buiten zinnen met *bahwa* met gelijke strekking worden gebezigd, als steunende toevoeging op. Soms is inderdaad de onderscheiding moeilijk, zo b.v. vs. 146, waar in één en hetzelfde vers zowel *adanja* als *sesungguhnja* in hetzelfde verband voorkomt : *setiaku tiada 'kan berubah adanja,* mijn trouwverbond (met den profeet) is van onwankelbaar karakter, en : *perpeganganku akan-*

diapun tiada 'kan putus sesungguhnja, en ook mijn vasthouden aan hem zal nimmer aflaten, waarbij ongetwijfeld toch het eerste als kenschets van een toestand, en het tweede als stellige verzekering bedoeld is. Deze onderscheiding werpt ook licht op het gebruik in met *bahwa* beginnende zinnen ; niet opgeklaard is echter waarom alleen *bahwa* en *sesungguhnja* zulk een enge verbintenis hebben aangegaan, of het moest zijn dat, na aanvankelijke facultatieve plaatsing van deze toevoeging dadelijk achter *bahwa*, die door het streven naar welluidendheid en duidelijkheid kan zijn bevorderd (gelijk wellicht in het als allereerste aangehaalde vs. 151), deze plaatsing tenslotte algemeen gebruikelijk is geworden. Vandaar naar een nieuw voegwoord (inleidend woord) *bahwasesungguhnja* was toen nog maar een kleine stap.

G. W. J. DREWES, Leiden.

BIJDRAGE TOT DE VERGELIJKING VAN HET MODERNE MELAJA-MALEIS EN DE BAHASA INDONÉSIA

Er is een tijd geweest, dat men het beschaafde Maleis dat in Indonesië werd gebruikt als identiek beschouwde met het Djohor-Maleis. Deze beschouwing berustte vooral op de schriftelijke uitdrukking, omdat men toen, zowel in Indonesië als Malaka, zijn normen zocht in het oude hikajat-Maleis, zodat taalgeleerden nog eenstemmig de „merkwaardige onveranderlijkheid" van het Maleis konden constateren.

We leven snel. Wie zal nu nog die „eenheid" en „onveranderlijkheid" voor zijn rekening willen nemen ? En toch zijn de bahasa Indonésia en het moderne Melaja-Maleis loten van dezelfde stam, maar opgegroeid onder geheel verschillende omstandigheden.

Het stamland der Maleiers werd gevonden aan weerszijden van de Straat van Malaka. Hier werd het Maleis gesproken in verschillende dialecten, maar het toenemend economisch en politiek contact deed de behoefte ontstaan aan een „algemeen", een „tjaro pakan" (marktspreekwijze), zoals de Minangkabauers het noemen, als hoedanig optrad het dialect van Malaka. Tegelijk hiermede nam de schriftelijke uitdrukking van het Maleis een hoge vlucht en ontstond een stroom van handschriften, waarvan het merendeel behoorde tot de typisch Maleise hikajats, geschreven in een Maleis vol cliché's. Deze eenvormigheid berustte enerzijds op de magische elementen, die de volkskunst vanouds bevatte, anderzijds op de sterke zin voor traditie, aan de Maleise maatschappij eigen.

Een vraag blijft, of ook in de beschaafde mondelinge uitdrukking deze eeuwenlange onveranderlijkheid heeft geheerst. De dikwijls afwijkende vormen in de dialogen der hikajats doen vermoeden dat tussen beschaafde spreektaal en beschaafde schrijftaal verschillen hebben bestaan. De verering voor de hikajattaal als ideaal is er echter niet door aangetast.

Van zijn eigen wereld uit is het Maleis al vroeg de Archipel binnengedrongen als verbindingstaal voor de handel, voertaal voor godsdienstige propaganda, bestuurstaal voor het centraliserend koloniaal gezag, enz. Dit binnendringen in een vreemde wereld bracht gespletenheid in het Maleis. Aan de éne kant gaf het gebruik van het Maleis door duizenden ongeletterde niet-Maleiers aanleiding tot het ontstaan van verschillende vormen van verbasterd Maleis. Aan de andere kant bleven er steeds intellectuelen, die het oude Malaka-Maleis (later Djohor- of Riouw-Maleis genoemd) hoog hielden, hierbij in later tijd krachtige steun vindend bij het schoolonderwijs.

Ook Malaka heeft zijn vorm van verbasterd Maleis, het Baba-Maleis van de Chinese bevolkingsgroep. Maar onder de Maleise bevolkingsgroep kon geen sprake van verbastering zijn, omdat het Maleis daar volkstaal is.

Zo was de toestand, toen beide gebieden met het begin van de twintigste eeuw een tijdperk van snelle culturele ontwikkeling tegemoet gingen, echter onder verschillende omstandigheden en met een zeer verschillend effect op het Maleis.

In Indonesië geschiedde de ontwikkeling met Nederlands als voertaal en bracht de gevoerde onderwijs-politiek en vooral ook de drang van de jongeren zelf een intellectuele bovenlaag, die zich geheel gekeerd had naar het Westen en zich bewust afwendde van het eigene. Niet associatie van Oost en West, maar volkomen overname van de Westerse cultuur werd het ideaal der jongeren. Men wilde zo spoedig mogelijk de gelijke van de Westerling zijn.

Op taalgebied bracht dit een zich richten op Westerse talen met verwaarlozing van de studie der inheemse talen en van het Maleis. Een geheel geslacht dacht in het Nederlands en bleef in het Nederlands denken, ook toen de noodzaak van voorlichting van en politieke propaganda onder de massa en de ideologie van een eenheidsstaat met een eenheidstaal deze zelfde jongeren deed grijpen naar het Maleis. Maar welk Maleis?

Voor het Riouw-Maleis en zijn literatuur had men een grote minachting. Balai Pustaka met zijn te zuiver Maleis lag de grotendeels niet-Maleise jongeren niet. Het Populair Maleis was niet berekend voor de nieuwe taak. Welnu, wat er niet was, zou men wel maken en zo toog men met revolutionnaire voortvarendheid aan het maken van nieuwe termen, nieuwe constructies, nieuwe zins-

bouw enz., alles geschoeid op denken in het Nederlands en lekenkennis van het Maleis. Zo ontstond een halve kunsttaal, de Bahasa Indonésia. Het is aan de merkwaardige bestandheid van het Maleis tegen allerlei mutilaties te danken, dat dit vrij wilde experiment tot een resultaat heeft geleid, dat zich meer en meer consolideert en in regels is vast te leggen, al zijn de groeistuipen nog niet geheel voorbij en al is de behoefte aan leiding van boven af zeer dringend.

Hoe staat het nu met het modern Maleis in Melaja ? Hoewel geen kenner van het land, geloof ik wel de volgende verschilpunten met het Indonesisch naar voren te mogen brengen.

1. Het Maleis is er in de Maleise wereld volkstaal. Dit geeft een waarborg voor een zuiver Maleis gerichte ontwikkeling. Beschaafde spreektaal en beschaafde schrijftaal gaan hand in hand. Er is niet zo'n groot verschil tussen de taalbeheersing van de intellectuele bovenlaag en het volk.

2. De cultuurontwikkeling in de Maleise wereld van Melaja heeft een minder stormachtig en revolutionnair karakter. Vergelijking van Melajakranten en tijdschriften met Indonesische geeft enerzijds de indruk, dat het intellectuele peil in Indonesië hoger ligt, anderzijds vertonen de Melaja bladen in mindere mate het geagiteerde en onevenwichtige, dat zo dikwijls de Indonesische lectuur kenmerkt.

3. Men is in Melaja meer zichzelf gebleven en heeft meer waardering voor het eigene. Een symptoom hiervan is het algemeen gebruik van het Arabisch schrift, dat tevens een dam opwerpt tegen te sterke beinvloeding van buiten, het Maleise erf als het ware ompaggert.

4. Westerse beïnvloeding via het Engels.

Het is natuurlijk niet mogelijk fragmenten te geven van *het* Indonesisch en *het* moderne Melaja genre. Toch wil ik hier een poging doen het verschil in sfeer naar voren te brengen. Ik ben er mij natuurlijk van bewust, dat ik hier het terrein der objectieve taalbeschouwing verlaat en dat mijn onderzoek te gering van omvang was, maar deze Melajalectuur verplaatste mij in een zo geheel andere, ik zou haast zeggen oude, vertrouwde Maleise sfeer, dat ik niet kan nalaten te trachten mijn indruk te illustreren.

Allereerst dan een fragment uit de bundel *Gema Tanah Air*, Balai Pustaka, Djakarta 1948 (blz. 314). De interpunctie is ongewijzigd gelaten.

Jeep dan kami berhenti ditengah pasar Tandjung; disini menggeliting lelaki perempuan; va-et-vient amoureux; tjinta-kasih pergipulang tak putus-putusnja. Gerak mengalun kesana-sini dan kembali lagi disepandjang lapangan itu menjusuri gubuk-gubuk kopi. Perempuan menggaja Maria Lecina, senjum djuita dalam badju kebaja sutera-gemerlapan, kemilau tjahaja lampu alit, menampil pikiran kelaut melandai, bila malam terang bulan. Perlahan-sepoi mengipasbuka lipatan kain mereka atas irama djuita-melangkah. Dan dibelakang gubuk-gubuk: gelap dan sepi; djauh: permulaan laut. Laut.

„Sajang tak ada kodak", kata Ferrie. „Priok ini hebat gajanja. Pedat. Siapa jang hendak mentjipta peradaban baik mulai dengan langkah perempuan. Di Annam...."

„Bagaimana perempuan Eropah melangkah?" tanja Naufal.

„Ada Eropah-Utara dan Selatan. Di Eropah-Utara bangsa-bangsa German seperti Inggeris, Belanda dan Djerman. Itu jang kelian tahu dari Eropah. Perempuan mereka berdjalan.... Pernah kau lihat alat penggaruk taman?.... Ahli karikatur Perantjis melukis perempuan Inggeris; bergigi besar-besar seperti tuts piano. Dan gedabak kakinja. Urat-urat mereka salah letak rupanja. Tapi perempuan Sunda: mak oi! berirama dan melenggang. Ada „personality" dan „music".

Hier tegenover b.v. het volgende uit *Mastika*, madjallah bulanan, Juli 1947, Singapura.

Tji' Halimah berdua beranak tiadalah lalai daripada mentjari bermatjam-matjam obat kelat untuk Abu Bakar, jang dari sehari kesehari ta' usahkan bertambah sembuh, malahan bertambah-tambah terok lagi sakitnja, sehingga Halimah, isterinja, sudah ta' tahu lagi, apakah jang patut dibuatnja untuk melepaskan suaminja dari marabahaja maut itu. Begitu djuga gadis Hasanah, selamanja bapanja sakit itu, tiadalah ia dapat hendak melelapkan matanja pada beberapa malam, karena 'asjik memidjit-midjit dan menggosok-gosok tubuh bapanja, jang telah tiada berdaja lagi itu, karena pada pikirannja dengan digosok-gosok dan dipidjit-pidjit itu boléhlah menjembuhkan penjakit, jang sudah berurat-umbi didalam badan bapanja itu, sementara air matanja mengalir keluar dengan tiada berhenti-henti, karena sedih dan kasihan melihatkan penanggungan bapanja dan ia berasa, bahwa bapanja harus meninggalkan dia. Dimanakah tempat ia hendak bergantung lagi kelak? Manakala teringat oléhnja akan penjakit bapanja, jang tiada mau sembuh-sembuhnja itu, hantjurlah rasa hatinja, seumpama katja terhampas kebatu.

Ook in de poëzie komt dit verschil in sfeer sterk uit. Hieronder een gedicht van den gestorven dichter Chairil Anwar, die ook in Europese kringen naam had. Het is uit dezelfde bundel *Gema Tanah Air*. Ernaast de vertaling van Dolf Verschoor.

Sorga

Seperti ibu + nenekku djuga
tambah tudjuh keturunan jang
[lalu
aku minta pula supaja sampai
[disorga
jang kata Masjumi + Muhammad-
[ijah bersungai susu
dan bertabur bidari beribu.
Tapi ada suara menimbang dalam
[diriku,
nekat mentjemooh: Bisakah
[kiranja
berkering dari kujup laut biru,

gamitan dari tiap pelabuhan
[gimana?
Lagi siapa bisa mengatakan pasti
disitu memang ada bidari
suaranja berat menelan seperti
[Nina,
punja kerlingnja Jati?

Paradijs

Als moeder deed en oma deed
en voordien zeven generaties
bid ik in 't paradijs te raken
waar naar Muhammadijah leert
en als we de Masjumi geloven
uit louter melk de rivieren zijn
met wel duizend engelen daar-
[boven.
Maar, smeekt een stem, hoe
[kunnen de
blauwe zeeën ooit drogen aan je
[huid
als havens je steeds het land uit
[wenken
en wie staat er voor in dat je daar
engelen vindt met een grogstem
[als Nina
en trillende wimpers als Jati heeft?

Op de overzetting is wel wat aan te merken, bertabur, menimbang, nekat mentjemooh, kerling zijn niet juist weergegeven, maar wel is de sfeer getroffen. Hieronder een gedicht uit *Mastika*, Singapura, met een poging tot overzetting.

Semangat tertjuri

Lambaian djiwa berpuput alun
Waktu malam hening dan sunji.
Semangat terbang berbalun-balun
Terbang berkitar sambil menjanji.

Déwa rimba tjantik berseri
Sedang melambai tengah segara.
Semangat béta déwi mentjuri
Dalam kéndongan déwa asmara.

Ditjahaja bulan béta terlalai,
Terpanah wadjah déwi djelita.
Semangat tertjuri berlemah
[longlai,
Béta terikat didalam tjinta.

Semangat terbang bersama baju,
Dikéndong déwi kesana-sini.
Wahai déwi, tidakkah saju
Melihatkan béta djadi begini?

Mijn ziel is mij ontstolen

Zoet fluitend noden de geesten
De nacht is klaar en stil,
De ziel ontstijgt me wentelend
Warrelt zingend om haar spil.

De glanzend schone bosgodin
Wenkt me vanuit de zee.
Ze heeft me mijn ziel ontstolen,
De liefdegod voert mij mee.

In de maneglans vergeet ik alles
Door 't gelaat der schone godin.
Willig laat mijn ziel zich voeren,
Verstrikt in zoete min.

Mijn ziel vliegt met mij henen,
De godin voert ons overal heen.
Ach, godinne, zijt ge niet bewogen,
Mij zo overwonnen te zien?

Men kan de poëzie van Chairil Anwar van hoger orde vinden, maar vraagt men, wie is dichter bij zijn volk gebleven, wie spreekt de volksziel meer aan, dan moet het antwoord m.i. luiden: de onbekende dichter van „Semangat tertjuri".

We zullen thans het terrein der subjectieve speculaties verlaten en trachten een objectieve taalvergelijking te geven aan de hand van ons, helaas beperkt, onderzoek. Onderzocht werd een zakelijk artikel, „Bitjara kesèhatan" en een meer literair, „Kalau sudah djodoh", beide uit het in Arabisch karakter verschijnend *Mastika* en beide ongeveer 13 gewone boekpagina's groot. We zullen de voornaamste syntactische vormen de revue laten passeren; de plaatsruimte dwingt ons daarbij tot summiere notities.

Het gebruik van de *ber-vormen* stemde overeen met dat in het Indonesisch. Zuiver Maleis deed aan, dat men, van een moeder en dochter sprekend, zegt: kedua beranak. Een passief *ber* kwam niet voor, tenzij men als zodanig wil beschouwen: pihak berikat voor „geallieërden".

Van de stroom van nieuwe *intransitieve me-vormen*, die zo karakteristiek is voor de bahasa Indonésia, was hier niets te merken.

Bij *de transitieve me-vormen* viel op het zuiver gebruik van *me* en *de vervoegde vorm*, overeenkomstig het beschaafd Indonesisch. Waar een vrije keuze mogelijk was, werd ook hier aan *me* de voorkeur gegeven. In B.K. waren van de 46 niet-opgelegde gevallen er 37 met *me*, in K.S.Dj. van de 71 gevallen 61 met *me*. De moderne voorkeur voor *me* is dus waarschijnlijk een zuiver Maleis verschijnsel. Om de geliefde *me*-vorm mogelijk te maken, bedient men zich ook hier van de ophaling van het object met *nja*.

Oh, rupanja Hasanah telah berikrar dihadapan tunangannja, bahwa segala pemberian tunangannja itu haramlah ia memakainja, melainkan apakala telah berdjumpa kembali dengan Usman sendiri, baharulah ia akan memakainja.

Onzuiverheden (althans afwijkende vormen, speciaal „analogie" vormen) kwamen bijna niet voor, vooral niet in K.S.Dj. Wel is er een (zich uitbreidende ?) groep werkwoorden, die zowel in het Melaja-Maleis als in het Indonesisch gehanteerd kunnen worden als transitieve me-vormen en als grondwoordelijke werkwoorden. *Dia pikir, dipikirnja; ia memikir* raakt op de achtergrond; *ia periksa, diperiksanja, ia tanggung, ditanggungnja*. Het terrein der afwijkende vormen is nog onvoldoende onderzocht.

Afwijkend was het gebruik van *de me-vorm als bepaling* (type:

saja pergi membeli beras). De bahasa Indonésia gebruikt bij voorkeur hulpwoorden en dan niet *akan* en *hendak*, maar vooral *untuk, guna, supaja, sebab* enz. In B.K. kwam de *me*-vorm 43 maal als bepaling voor, 38 maal zonder hulpwoord, 5 maal met *hendak*, voor 100 % „klassiek" dus. In K.S.Dj. was het aantal 54, waarvan 40 zonder hulpwoord en 7 met *hendak*. Merkwaardigerwijs waren hier ook 5 met *untuk*.

Saja hendak meminang Nah untuk mendjadi isteri saja.

Vreemd deed aan het gebruik van *hendak* in:

Selamanja bapanja sakit itu tiadalah ia dapat hendak melelapkan matanja.

Saja ta dapat na' memberi keputusan dengan sertamerta.

Wat *de agensloze di-vormen* betreft, ook hier een sterke toename vergeleken bij het klassiek Maleis. Ook dit is dus blijkbaar een algemeen Maleise tendens. De meeste *di*-vormen kwamen voor in het zakelijk Maleis van B.K. nl. 49, tegenover 26 in K.S.Dj. en gemiddeld 20 in het door mij indertijd onderzochte voor-oorlogs modern Maleis.

In K.S.Dj. trof ik verder tweemaal een *me*-vorm aan met een vermoedelijke *di*-functie. Daar ik nog wel eens gestuit ben op de vraag, kan *me* = *di* zijn, geef ik ze hier zonder verder commentaar.

Agaknja belum tjukup lagi penderitaan, jang ditanggung oléh gadis Hasanah itu dan sebagai hendak *mengudji* akan kekuatan iman didadanja, maka bapanja djatuh sakit kuat.

Ingatannja tetap kepada kekasihnja itu, ta' usahkan bertambah hilang, bahkan makin mendjadi-djadi, terutama sekali apakala ia melihat akan kemodérnan perempuan-perempuan barat, bertambahtambah *menggoda* hatinja hendak mendjumpaï kekasihnja itu.

Bij *de ter-vormen* hebben de *ter*-vormen afgeleid van transitieve werkwoorden in hoofdzaak een overeenkomstige functie als in het Indonesisch; dit geldt zowel voor *ter* met agens als voor *ter* zonder agens. Een kaleidoscopisch beeld vertonen echter de *ter*-vormen afgeleid van intransitieve werkwoorden en naamwoorden, nog bonter dan dit reeds in het moderne Indonesisch het geval is. Als algemene functie kan men, evenals in het Indonesisch, aannemen: het aangeven van een toestand en dan wel zowel het verkeren in een toestand als het komen in een toestand. Met het toekennen van een passieve functie zij men voorzichtig. Wanneer het grondwoord een transitief werkwoord is, is dit voor het agensloze *ter* te accepteren, maar het is on-Maleis bij intransitieve en naamwoordelijke grondwoorden afleiding te ver-

onderstellen van de *kan*-vorm enz. „Tiga orang mati termasuk si B", is niet „dimasukkan si B", maar „masuk si B", „orang jang terkena sakit demam", „jang kena sakit demam"; „tempat jang terdedah ketjahaja matahari", „jang dedah ketjahaja matahari"; „tanah jang didiamkan terbangai", „jang didiamkan bangai"; *ter* accentueert alleen de toestand. Vandaar ook dat in het Melaja-Maleis *ter* zo sterk concurreert met *ber*. „Njamuk terlepas lari", „lepas lari", „berlepas lari". „Badannja tergantung didalam air". „Ibunjapun mendjadi seperti orang kehilangan 'akal, terkedjar kesana kemari, ta' tentu apa dibuatnja".

We geven hier enkele bijzondere *ter*-vormen.

Pada suatu malam, sedang Hasanah menjanji-njanji menidurkan anaknja, terdengarlah bunji orang mengeto' pintu rumahnja, tetapi sebab anaknja *baharu hendak terlalai* (juist in slaap zou vallen) diatas pangkuannja, iapun berteriak kepada ibunja menjuruh lihat siapakah itu.

Setelah dipudjuk (voor: dibudjuk) oléh tji' Halimah dengan perkataan lemah lembut, baharulah *terkeluar* suaranja mendjawab.

Pada pikiran aku, ta' pajahlah kau *tertunggu-tunggu* akan dia lagi (maak het jezelf niet moeilijk met nog op hem te wachten).

Kedua beranak jang malang ini *tiada tertangiskan* lagi oléh sebab terlampau dukatjita dan sedihnja (De ongelukkige moeder en dochter konden er niet meer om huilen? konden er geen tranen meer voor storten ?).

Van *de bijzondere functies van ter*, uitdrukking van het ongewilde, onverwachte, uitdrukking van de mogelijkheid, met verdubbeling voor gemoedsgesteldheid, kwamen in het zakelijk proza van B.K. geen gevallen voor, wel in het literaire van K.S.Dj. in alle schakeringen.

Didalam perdjalanannja itu terpandanglah ia akan seorang gadis jang ketjil molék, sedang terkial-kial mentjabut ubi kapas, jang hampir-hampir sebagai lengan besar batangnja, tetapi masakan tertjabut oléh kekuatan anggota gadis jang lemah itu.

Ke-an als werkwoordsvorm geeft geen aanleiding tot opmerkingen, het is trouwens in beide gebieden weinig voorkomend en zo goed als niet meer productief.

Thans *inversie-lah* en *pun-lah* als middelen tot dramatisering. In de bahasa Indonésia is de totale frequentie sterk teruggelopen, doch dit komt bijna geheel op rekening van het bijna wegvallen van de pun-lah constructie; inversie-lah heeft zich gehandhaafd. Hoe is dit in het Melaja-Maleis? De zakelijke tekst van B.K. is hiervoor uiteraard geen maatstaf. Ze bevatte 2 maal inversie-lah en 8 maal pun-lah. Een ander beeld vertoont het vertellende proza

van K.S.Dj. nl. 27 maal inversie-lah en 24 maal pun-lah. Hier een *even sterke* uitdrukking van het aspect als in het klassieke Maleis, alleen is pun-lah teruggelopen en inversie-lah toegenomen. Opvallend was het verdwijnen van *lah* bij de pun-lah constructie, het kwam slechts éénmaal voor. Hierin is dus de bahasa Indonésia conservatiever gebleven.

K.S.Dj. vertoonde ook een sterke frequentie van de gewone releverende inversie, 13 gevallen, waarvan 5 bij ontkenning en 1 bij vraag.

Opmerkelijk was het aantal *telah* gevallen. In B.K. kwam 10 maal *sudah* voor en 14 maal *telah*, in K.S.Dj. 5 maal *sudah* en niet minder dan 55 maal *telah*. In de 4de druk van mijn Inleiding (ter perse) heb ik getracht voor de bahasa Indonésia de functie van *sudah* en *telah* nader te bepalen. Het zijn niet alleen wijzers van het voltooide, maar daarnaast wijzers van het aangevangen zijn van een handeling en van het ingetreden zijn van een toestand. In het Indonesisch is daarbij een differentiatie aan het doorwerken, *sudah* treedt op bij n a d r u k op het aangevangen of voltooid zijn, de Nederlandse „al" functie, *telah* als er geen nadruk is. In het laatste geval is *telah* facultatief, het wordt dan vooral gebruikt door de zuiver Maleis aanvoelende Indonesiërs. „Engkau *sudah* berkawin ? Belum, tuan". „Minggu jang lalu anak sulung saja *telah* berkawin".

Hoe staat het nu in de onderzochte Melaja teksten ? *Sudah* vertoont ook hier een vrij scherp beeld. De 10 *sudah* gevallen van B.K. waren a l l e met de „al" functie, van de 5 gevallen van K.D.Sj. 3. Bij *telah* hadden in B.K., 4 van de 14 een „al" functie en in K.S.Dj. 14 van de 55. De grote frequentie van het gebruik van *telah* moet dus vooral gezocht worden buiten de „al" functie en vindt zijn oorzaak in het zuiver Maleise milieu. Hier enkele *telah* voorbeelden.

Dua hari kemudian gemparlah dibandar Djohor karena mendapat chabar, bahwa tuan Saito bersama dengan dua tiga orang kakitangannja telah terkena kemalangan, jaitu meréka itu telah terbunuh pada masa hendak menjelesaikan pertempuran jang haibat itu.

Apakala saja telah berdjumpa lagi (een ingetreden toestand in de toekomst) dengan Usman, baharulah saja akan memakainja.

Pada pertengahan tahun 1944 pemerintahan keradjaan Nipon di Melaja telah berada didalam keadaan jang amat sukar.

Pada hari ketibaannja ia telah bekerdja dengan seberapa pantasnja menjelesaikan segala pekerdjaannja, dengan karena ia hendak lekas kembali ketanah tumpah darahnja, negeri Djohor.

De *modaliteit* (gebod, verbod, wens) gaf geen aanleiding tot bijzondere opmerkingen.

De *relevering van het subject* geschiedde 12 maal met *jang* + *lah*, 1 maal met *lah*. Geen afwijking dus.

In K.S.Dj. werd 16 maal *het object aangeduid met akan*. Terwijl in de bahasa Indonésia deze object-aanduiding aan het verdwijnen is, blijkt ze hier nog te leven :

.... lalu ditjeriterakannja kepada ibunja akan pertolongan E. Husain.

Ia meminang akan gadis itu.

Suaminja memaksa akan dia mentjeriterakan akan rahasia itu.

Dia als subject kwam in B.K. 28 maal voor, tegenover 7 maal *ia*, in het meer literaire K.S.Dj. echter 4 maal *dia* tegenover 28 maal *ia*.

De *meervoudsaanduiding door verdubbeling* bij substantieven was opvallend. In B.K. kwam het niet minder dan 105 maal voor, in K.S.Dj. 31 maal. Er blijkt dus in 't Melaja Maleis een minstens even sterke behoefte aan meervoudsaanduiding te zijn ontstaan als in de bahasa Indonésia. Zelfs bij telwoorden komt het voor: semua negeri-negeri, banjak tempat-tempat, beberapa ribu 'askar-'askar. Vreemd is voor ons ook de volgende constructie : salah satu obat-obat pembunuh njamuk.

Als onbepaald lidwoord kwam in B.K. 8 maal *satu* voor tegenover 1 maal *suatu*, in K.S.Dj. 2 maal *satu*, 2 maal *suatu*. Evenals *dia*-subject schijnt *satu*-onb. lidwoord zuiver Maleis, maar meer volkstaal te zijn.

In het substantiveren, het gebruik van absolute vormen, dengan-bepalingen, het vormen van collectieven, de periode-bouw enz. vertoont het Melaja-Maleis over het geheel nog het klassieke type en wijkt af van de weelderige uitbouw op die terreinen van de bahasa Indonésia.

Ten slotte nog iets over *speciale Straits-vormen*. Wanneer we in de tekst vinden :

Djika kita sapu sebarang satu minjak-minjak berbau disegala anggota kita jang terdedah, nistjajalah tiadalah njamuk mau dekat dengan kita, mentelah lagi menggigit pula,

dan stuiten we op vormen, die we in de bahasa Indonésia niet kennen (sebarang satu minjak-minjak) of op woorden (minjak berbau, terdedah, mentelah), die misschien op Sumatra gebruikelijk zijn, maar die den gemiddelden lezer van Indonesische teksten vreemd zijn. Hier enkele voorbeelden.

Patut kita tambak tempat-tempat jang rendah dalam *kawasan* kita (Wlk. homestead).

Segala barang-barang itu disimpan Hasanah sendiri seperti djua ia memelihara njawanja, suatupun tiada *luak* (er afgenomen).

H. mentjabut ubi, jang ditepi djalan rumahnja untuk *habuan* (Wlk. share) meréka dua beranak pada malam itu.

Mudjurlah djuga ada *djirandjiran* jang disekeliling rumahnja datang menerpa mendengarkan chabar jang sedih itu (Wlk. relatives).

Segala ra'iat-ra'iat Djepun, *samada* 'askar atau préman .... (elders: samada hidup ataupun mati). Blijkbaar een samentrekking van sama ada, b. Ind. baik .... ataupun.

Setelah E. Husain *berlalu* (verder gaan) dari situ.

Perbuatan jang *berdjaja* dari mula (succesvol van het begin af).

Pekerdjaan telah *dimulakan* dalam tahun 1901.

Ook in u i t d r u k k i n g e n treden verschillen op:

Kau (vr. 2e pers.) sekarang telah *besar pandjang* (diwasa).

Sekarang telah *masuk tiga tahun* .... (al drie jaar lang).

Hasanahpun bersalin seorang anak lelaki jang séhat dan tjomél, rupa parasnja *disalin ta' tumpah* seperti rupa mandiang ajahnja (sprekend lijken op).

E. Husain adalah seorang suami jang *timbang rasa* (Wlk. earning gratitude, beter lijkt me: fijngevoelig, anderen ontzien).

Pinggan mangkok jang petjah *moléklah* (baiklah) dihantjurkan dan ditanam.

Adapun telor njamuk tirok itu *senang* sahadja kita boléh kenal (mudah sahadja).

Tetapi betina bangsa njamuk tirok *tjeréwét* (afwijkend) pula.

Halimah *dengan seberapa* (zoveel mogelijk) menjembunjikan perasaan hatinja.

p en *b* wisselden soms: diberanakkan, djawapan, kewadjipan, dipudjuk enz.

Met *tiap* kwamen de volgende constructies voor: tiap-riap seékor njamuk betina, tiap-tiap satu djenis, tiap-tiap seorang.

Hiermede is voldoende geillustreerd, dat er in woordschat enz. een belangrijk verschil is met de bahasa Indonésia. In B.K. stuitte ik 70 maal op dergelijke Straits-vormen, in K.S.Dj. ruim 60 maal.

Engelse leenwoorden kwamen bijna niet voor, wel veel Arabische.

Zoals de titel reeds uitwijst, is dit slechts bedoeld als een bijdrage tot vergelijking der beide zuster-talen en dan een bijdrage van zeer bescheiden allure. Ik meen echter, dat op dit gebied nog niet veel onderzocht en gepubliceerd is, zodat ook een bescheiden bijdrage misschien recht van bestaan heeft.

M. G. EMEIS, ZEIST.

GELEDE ZINSBOUW

De zinsbouw der Indonesische talen is, zoals bekend, nog slechts weinig onderzocht. Onlangs is deze lacune nog weer eens naar voren gebracht door Gonda. Terecht wijst deze op de noodzakelijkheid van systematische onderzoekingen op syntactisch terrein [1]).

In dit opstel wil ik de aandacht vestigen op een type van zinsbouw, dat in vele Indonesische talen een uiterst belangrijke rol speelt. Ik zal daarbij uitgaan van het Maleis en terloops op analoge verschijnselen in andere Indonesische talen wijzen.

Nemen we als eerste voorbeeld de volgende Maleise zin : *Anaknja jang pĕrĕmpuan itu bĕladjar pada sĕkolah rĕndah : zijn dochtertje is (leert) op de lagere school.* Wanneer we aannemen dat in deze zin *anaknja jang pĕrĕmpuan itu* het subject vormt, dan kan hij worden uitgesproken met slechts geringe verschillen in toonhoogte en zonder pauze. Hij kan echter ook geheel anders worden uitgesproken, nl. met grotere stijging van de toon in het subject en een duidelijke pauze tussen subject en predicaat. In dat geval bestaat hij dus uit twee door een pauze van elkaar afgebakende delen. Ik noem het daarom een gelede zin. Dergelijke gelede zinnen komen in de Indonesische talen buitengewoon veel voor, in allerlei vormen en variaties, ja zelfs, we kunnen zeggen dat de gelede zinsbouw daar overheerst.

Laten we het karakter van dergelijke zinnen thans nader beschouwen.

In dit soort van zinnen wordt het uitgangspunt van de mededeling, d.i. het subject, eerst vooruit geschoven, zodat daarop het volle licht kan vallen. Het subject vormt a.h.w. de aanloop. De eigenlijke kern van de mededeling, datgene wat men over het uitgangspunt zeggen wil, d.i. het predicaat, is van het subject gescheiden door een pauze. Deze pauze is het uiterlijk kenteken van

---

[1]) Gonda, *Opmerkingen over Oud-Javaanse zinsleer*, Bijdr. dl 105, eerste aflev., p. 26, 27.

[2]) Bally spreekt van „phrase segmentée". (Bally, *Linguistique générale et linguistique française*, p. 60 vgg.)

het losse verband tussen de beide zinsdelen. Grammaticaal demonstreert zich dat losse verband hierin, dat het predicaat een eigen op zichzelfstaande constructie vertoont, m.a.w. het predicaat is naar de vorm een aparte zin. De band met het subject kan, zo nodig, weer worden opgehaald door het gebruik van een of ander verwijzend woord. Als voorbeeld van dergelijke verwijzing geven we de volgende zin : *Orang jang mĕlanggar aturan itu, tĕntulah ia dihukum bĕrat : Wie deze regeling overtreedt zal zwaar gestraft worden.* In deze zin verwijst *ia* naar het subject, *orang jang mĕlanggar aturan itu.* In het Nederlands gebruikt men in zo'n geval vaak een demonstrativum zoals „die" of „dat" als verwijzend woord. Bijv. : *Mijn vader, die is allang dood.* Wanneer we *ia* en *dihukum bĕrat* op grond van hun onderlinge relatie resp. onderwerp, bij afkorting o, en gezegde, bij afkorting z, noemen, dan kunnen we laatstgenoemde Maleise zin voorstellen door $S / \frac{P}{oz}$ [1]. Het predicaat, *tĕntulah ia dihukum bĕrat,* is naar de vorm een aparte zin, die onder bepaalde omstandigheden ook als zodanig kan optreden. Precies zo kan ook het predicaat van eerstgenoemd voorbeeld, *bĕladjar pada sĕkolah rĕndah,* zonder enig bezwaar als zelfstandige zin optreden. Het enige verschil is dan alleen dat het subject, zoals zo vaak het geval is, achterwege blijft omdat uit de betreffende situatie reeds voldoende duidelijk blijkt over wie gesproken wordt. Nu wordt het duidelijk dat we eerstgenoemde zin, wanneer hij met een pauze wordt uitgesproken, moeten weergeven met : *Zijn dochtertje, die is op de lagere school.* Het o-element behoeft hier niet genoemd te worden. We kunnen deze zin voorstellen met de formule $S / \frac{P}{(o)z}$.

Ik zal thans nog enige andere bijzonderheden van dit zeer frequente zinstype bespreken.

Vaak geschiedt de bovengenoemde verwijzing met behulp van het achtervoegsel *-nja.* Bijv. : *Orang itu, pĕkĕrdjaanja masih pĕrlu dimata-matai : Die man zijn werk moet nog gecontroleerd worden.* In deze zin verwijst *-nja* in *pĕkĕrdjaannja* naar *orang itu.* Een ander geval zien we in : *Bangsa kita dikampung-kampung, pĕrkara jang sĕmatjam ini amat susah dikĕrdjakannja : Ons volk in de kampongs kan zoiets heel moeilijk doen.* In deze zin verwijst *-nja* in *dikĕrdjakannja* naar het subject, *bangsa kita dikampung-kampung.* De

[1]) Het modale element, *tĕntulah,* laten we hier even buiten beschouwing.

relatie tussen subject en predicaat wordt hierdoor voldoende duidelijk uitgedrukt. Men vergelijke laatstgenoemde zin met de volgende : *Oleh bangsa kita, hal jang sĕmatjam ini bĕlum diadatkan: Ons volk heeft zoiets nog niet tot gewoonte gemaakt.* In deze zin wordt de relatie tussen *bangsa kita* en *diadatkan* tot uitdrukking gebracht door middel van *oleh*. Zonder *oleh* zou de zin onverstaanbaar worden. Het achtervoegsel *-nja* is daarentegen niet nodig. Toch wordt het in zo'n geval ook wel eens gebruikt.

Tenslotte noemen we een ander geval van verwijzing met *-nja*. Dat zien we in de volgende zin : *Akan tjĕlaan itu, orang tua saja tidak mĕngindahkannja: Wat die critiek aangaat, daarom bekommerden mijn ouders zich niet.*

In laatstgenoemde zin treedt nog een bijzonderheid aan den dag, die ook als karakteristiek kan gelden voor de gelede zin, nl. het gebruik van de *mĕ*-vorm. Wat het gebruik van deze vorm aangaat, luidt immers de regel [1]), dat bij voorafgaand object (of patiens) geen *mĕ*-vorm, doch uitsluitend een *di*-vorm gebruikt mag worden. Laatstgenoemd voorbeeld blijkt met deze regel in strijd te zijn. Hier gaat het object van *mĕngindahkan, tjĕlaan itu,* vooraf en toch blijkt de *mĕ*-vorm gehandhaafd. Inderdaad geldt bovengenoemde regel niet met gelijke kracht voor de gelede zin. We kunnen zeggen dat in dit zinstype de mogelijkheid bestaat tot het gebruik van de *mĕ*-vorm, waar dat in gesloten constructies (dus zonder pauze) is uitgesloten. Ook dit verschijnsel is geheel in overeenstemming met het open karakter van de gelede zin, waarin het predicaat een grammaticaal op zichzelf staande, aparte constructie kan vormen.

Dit gebruik van actieve vormen bij voorafgaand object vinden we in verschillende andere Indonesische talen precies zo terug. Bijv. Javaans: *Bapakne Kuwat saanak bodjone, ija ana sing nampani:* De vader van Kuwat met zijn gezin, die werd ook ontvangen. Soendaas : *Andjeun teh* [2]) *ku sadajana pada neangan :* U zoeken ze allemaal.

---

[1]) Zie bijv. Emeis, *Inleiding tot de bahasa Indonesia*, p. 67 vgg.

[2]) *Teh* wordt in het Soendaas vooral gebruikt om het subject te releveren en van het predicaat af te grenzen. Dezelfde functie hebben *tea* en *mah*, met dit verschil dat *tea* kan dienen om te verwijzen naar datgene wat reeds eerder genoemd of besproken is, terwijl *mah* kan dienen om een tegenstelling te scheppen. Het gebruik van deze woorden, evenals dat van de inleidende woorden, zoals *ari* en *mungguh* — waarmee ze vaak gecombineerd worden — past geheel in het kader van de gelede zin, waarvoor in het Soendaas een grote voorliefde bestaat.

Toba Bataks: *Anggo di* [1]) *dalan si-degeon, unang ho humolso: Wat de weg betreft die je begaan moet, maak je daarover geen zorgen* [2]). Dajaks: *Garantong tä iä manengae, tapi rear tä djaton: De gong, die gaf hij, maar het geld niet* [3]). In het laatste voorbeeld zien we weer verwijzing naar het subject met behulp van het achtervoegsel *-e*, overeenkomende met het Maleise *-nja*. Al deze voorbeelden zijn door het gebruik van de actieve vorm reeds gekenmerkt als behorende tot het hier besproken zinstype.

Een derde bijzonderheid die vooral in gelede zinnen naar voren komt, is het gebruik van bepaalde hulpwerkwoorden, die het subject a.h.w. inleiden en kunnen worden weergegeven met „wat aangaat". In het Maleis zijn hiervoor o.a. in gebruik *akan, adapun* en, vooral in de gesproken taal, *kalau*. Bijv.: *Akan kamarku jang dahulu, ditĕmpati oleh orang jang baru itu: Mijn vroegere kamer, die was door de nieuweling bezet. Kalau saja, sekali-kali tidak sĕtudju: Wat mij betreft, ik ben het er helemaal niet mee eens.* Het Javaans gebruikt hiervoor o.a. *jen* en *dene*. Bijv. *Jen kowe, wĕruh dewe: Je weet het zelf wel.* Het Soendaas *ari* en *mungguh*. Bijv.: *Ari tungtungna mah, nja* [4]) *salah urang duaan: Tenslotte zijn we allebei schuldig.* Het Toba Bataks o.a. *anggo* en *ia*. Bijv.: *Anggo parhalakna, na gindjang na bolon ibana* [5]): *Wat zijn voorkomen aangaat, hij was zowel lang als stevig.*

Opmerking verdient dat zowel het Javaanse *jen*, het Soendase *ari* en het Batakse *anggo* ook kunnen dienen om conditionele relaties uit te drukken. Zeer waarschijnlijk is de eenvoudige, inleidende functie primair te achten en moeten we de conditionele betekenis als een latere ontwikkeling beschouwen [6]). Dezelfde ontwikkeling kunnen we dan aannemen bij *kalau*, dat immers ook beide functies in zich verenigt.

In het voorafgaande hebben we gezien hoe in dit zinstype het object kan worden vooruitgeschoven om als subject te functionneren. Op dezelfde wijze kunnen ook allerlei andere elementen voorop worden geplaatst. Teneinde dit te demonstreren, zullen we een aantal voorbeelden geven van telkens twee zinnen, die zo-

---

[1]) *Di* dient ter inleiding van het object en is dus te vergelijken met het Maleise *akan*. (Zie Van der Tuuk, *Tobasche Spraakkunst*, p. 310).
[2]) Van der Tuuk, o. c., p. 365.
[3]) Hardelandt, *Versuch einer Grammatik der Dajackischen Sprache*, p. 162.
[4]) *Nja* kan dienen ter inleiding en relevering van het predicaat.
[5]) Van der Tuuk, o. c., p. 365.
[6]) Dat neemt Van der Tuuk ook aan (o.c., p. 367).

danig zijn gekozen dat zij uit dezelfde elementen zijn opgebouwd, die echter anders zijn gegroepeerd, doordat zij in een andere volgorde zijn geplaatst [1]). Men vergelijke de volgende zinnen: (1) *Mereka tidak suka tinggal di Sumatra: Zij willen liever niet in Sumatra blijven.* (2) *Akan tinggal di Sumatra, mereka tidak suka: Om in Sumatra te blijven, dat willen zij liever niet.* De eerste zin kan zonder pauze, dus als één doorlopend geheel, worden uitgesproken. De tweede wordt uitgesproken met een vrij sterke stijging van de toon in het eerste deel, gevolgd door een pauze. Na de pauze wordt weer opnieuw ingezet. *Akan tinggal di Sumatra* vormt nu het uitgangspunt, datgene waarover gesproken wordt, dus het subject.

Hierbij zij er op gewezen, dat de hier toegepaste vergelijking van zinnen, die uit dezelfde, doch verschillend gegroepeerde elementen zijn opgebouwd, verder niets impliceert omtrent hun onderlinge samenhang. Het betekent dus niet dat de een uit de ander zou zijn ontstaan. Het zijn onderling volkomen onafhankelijke zinnen, die men zou tegenkomen, gesteld dat men in staat zou zijn een onbeperkt aantal zinnen te verzamelen en te sorteren en die hier alleen naast elkaar geplaatst worden ter vergelijking, teneinde de toepassingsmogelijkheden van het hier behandelde zinstype duidelijk te doen uitkomen.

Als tweede voorbeeld vergelijke men: (1) *Ia tak bĕrani mĕmbantah: Hij durfde niet tegen te spreken.* (2) *Mĕmbantah ia tak bĕrani: Tegenspreken durfde hij niet.*

Zo kunnen ook tijdsbepalingen als subject functionneren. Men vergelijke weer: (1) *Saja tak dapat tĕrtidur sĕmalam-malaman itu: Ik kon de gehele nacht niet inslapen.* (2) *Sĕmalam-malaman itu, saja tak dapat tĕrtidur: De gehele nacht kon ik niet inslapen.*

Op dezelfde wijze kunnen ook bepalingen van plaats, oorzaak, wijze, omstandigheid, kortom alle mogelijke soorten van bepalingen, vooruit geschoven worden. Bijv.: *Akan kĕ Malaka, uang tidak tjukup: Om naar Malaka te gaan, daarvoor reikte ons geld niet toe. Karĕna gĕmpar itu, orang bĕrlarian kĕsana: Vanwege die opschudding vluchtten de mensen allen daarheen. Oleh pĕndĕritaan itu, sakitnja makin pajah: Door dat lijden verergerde zijn ziekte steeds meer. Dĕngan sĕdalam-dalamnja, saja mĕmikirkan maksudnja: Zo grondig mogelijk overdacht ik zijn plan. Atas pĕrtolongan gurunja, ia mĕndapat pĕkĕrdjaan: Met hulp van zijn onderwijzer kreeg hij*

[1]) Een andere groepering kan natuurlijk ook uitsluitend door de intonatie worden bewerkstelligd.

werk. Sĕpandjang hemat saja, hal itu salah bĕlaka: Naar mijn mening is dat volkomen verkeerd.

Bij voorkeur wordt dit zinstype gebruikt ter uitdrukking van quantitatieve en partitieve relaties. Bijv. *Uang itu hilang sĕtali: Van dat geld is een kwartje weg. Bĕnda jang amat laku itu hanja tinggal sĕkarung sadja: Van die zeer gewilde waar is nog maar één zak over. Mĕreka sĕdikit jang pĕrnah kĕ Djawa: Van hen zijn er maar weinigen ooit op Java geweest. Orang kita bĕlum banjak jang mĕngĕrti: Van onze mensen zijn er nog niet veel die het begrijpen. Pulau² itu ada jang didiami manusia, ada jang tidak: Van die eilanden zijn er sommige bewoond, andere niet. Pĕngadjaran itu tidak bĕrapa jang masuk kĕdalam hatinja: Van dat onderwijs dringt niet veel tot hem door. Jang tinggal dikota-kota bĕsar banjak jang pĕrgi mĕngungsi kĕtĕmpat-tĕmpat kĕtjil: Van de bewoners der grote steden zijn er velen naar kleine plaatsen uitgeweken. Kaum buruh itu sĕbagian bĕsar mogok: Van die arbeiders staakt een groot deel.*

Ook in vragen is dit zinstype geliefd. Bijv.: *Surat itu, dari siapakah gĕrangan datangnja?: Van wie is die brief toch afkomstig? Uang sĕbanjak itu, dimanakah disimpannja?: Waar heeft hij al dat geld opgeborgen? Pĕngarang lagu itu, siapa sĕbĕnarnja?: Wie is eigenlijk de componist van dat liedje?*

Gelede zinnen als hier bedoeld kunnen weer in verschillende soorten worden ingedeeld al naar gelang van de bouw van het predicaat. Het zou mij echter te ver voeren om hier nader op in te gaan.

Tot slot bespreek ik nog een ander type van gelede zin. Als eerste voorbeeld nemen we de volgende zin: *Saja tak mĕngĕrti akan maksud tuan.* Uitgesproken met doorlopende intonatie en zonder pauze kan deze zin worden weergegeven met: *Ik begrijp Uw bedoeling niet.* Hij kan echter ook op de volgende manier worden uitgesproken: *Saja tak mĕngerti* heeft de intonatie van een zelfstandige zin, daarna volgt een pauze, terwijl het tweede deel *akan maksud tuan* met dalende en enigszins doffe toon wordt uitgesproken. In dat geval is het een gelede zin en kan hij worden weergegeven met: *Ik begrijp het niet, uw bedoeling.*

Deze Maleise zin vergelijke men nu met: *Akan maksud tuan, saja tak mĕngĕrti: Uw bedoeling, die begrijp ik niet.* Deze beantwoordt aan de formule $S / \frac{P}{oz}$. Aangezien in eerstgenoemde zin de

verhouding der zinsdelen juist omgekeerd is, kunnen we hem voorstellen door $\frac{P}{oz}$/S. Wat het innerlijk verschil tussen beide zinnen aangaat, kunnen we zeggen dat in S/$\frac{P}{oz}$ S spanning wekt en P ontspanning brengt, terwijl in $\frac{P}{oz}$/S P, d.i. de eigenlijke en essentiële inhoud van de zin, a.h.w. bij verrassing naar voren springt en S hiervan de naklank vormt.

De hier besproken zinstypen komen in Idg talen evengoed voor, maar voornamelijk in de gesproken taal. In de tijd dat de aandacht der taalkundigen nog hoofdzakelijk gericht was op de geschreven taal, moesten deze constructies wel verborgen blijven of wist men ze althans niet op de juiste wijze te interpreteren. Eerst de twintigste-eeuwse taalwetenschap heeft op deze vaak „onlogische" zinsbouw het volle licht doen vallen.

Het is bekend dat de gelede zinnen of „phrases segmentées" vooral in de Franse omgangstaal een overwegende rol spelen. Het zijn dan ook vooral de Franse linguisten geweest, die er het eerst studie van hebben gemaakt [1]). Voor het Nederlands is de gelede zin besproken en met vele voorbeelden toegelicht door Van Ginneken in zijn bekende artikel „Kataloog van een taalmuseum", later ook door Overdiep. De laatste spreekt van „prolepsis" en omschrijft dit begrip als volgt : „Prolepsis is een verstoring van den logischen zinsbouw, door vooropplaatsing en isolering van het «psychologisch subject», beter gezegd «het eigenlijke subject» [2]).

Op de belangrijke plaats die de gelede zin inneemt in de Indonesische syntaxis is, voor zover mij bekend, alleen gewezen door Vendryes [3]).

Wat het ontstaan van de gelede zin betreft, Bally neemt aan dat hij oorspronkelijk is voortgekomen uit de samentrekking (condensation) van twee gecoördineerde zinnen. Dit lijkt ook voor het Indonesisch zeer waarschijnlijk.

A. A. FOKKER, DJAKARTA.

---

[1]) Zie Bally, o.c., p. 60 vgg. en *Le langage et la vie*, p. 79 vgg.
[2]) Overdiep, *Stilistische grammatica van het moderne Nederlands*, p. 137.
[3]) Vendryes, *Le langage*, p. 177.

OBSERVATIONS ON ORDINAL NUMBERS

As the scholar whose eightieth birthday we celebrate is interested in numerals [1]), I devote my contribution to this volume dedicated to him to a subject regarding this word-class. Although I have already dealt with it in my lessons some nine years ago, it may now be treated of on paper, because of the fresh attention it has recently attracted.

The ordinal numbers have often been dispensed with in a step-motherly fashion by the authors of grammars and handbooks. Yet they give rise to a variety of questions which are of no little importance to everyone who takes an interest in the way human beings express their thoughts. How, for instance, must we account for the fact that the ordinals for "first" are rarely, and those for "second" only in some cases, derived from the cardinals, that, to word this question otherwise, especially the ordinals for 1 are usually irregular? Whereas, e.g., in English the ordinals for 3, 4, etc. are etymologically related to the cardinals, the words *first* and *second* have no connection with *one* and *two*. In the same way the Latin *primus* and *secundus*, the French *premier* and *second*, have nothing to do with *unus, duo*; *un, deux*. This phenomenon recurs in other IE languages. In this family most of the ordinals belong to a group which originally denoted the idea of "foremost". The Greek *πρῶτος*, Sanskrit *pūrva-* and *prathama-*, Latin *prīmus* (whence Ital. *primo*), Swedish *först*, Engl. *first* etc. are derivatives of the IE *pro-* "before, in front". [2]) The Sanskrit *prathama-* means "foremost, earliest, original, preceding, chief etc.", and also "first in time, in a series, or in rank"; *pūrva-* is "being before, preceding, eastern, former, prior, initial, first in a series". The Indian grammarians excluded these words from the class of the 'ordinals'. The

[1]) Ph. S. van Ronkel, *Verslag 8e Congres Oostersch Genootschap in Nederland*, 1936, p. 43-46.

[2]) A limited number of instances may now be found in C. D. Buck, *A dictionary of selected synonyms in the principal Indo-European Languages*, Chicago 1949, p. 939.

French *premier* and the Spanish *primero* are derivatives of the Latin *primarius* "of the first rank (of persons)", which itself is derived from *primus*. The German words Dutch *eerst(e)*, Mod. Germ. *erst* etc. belong to the Gothic *air* "early", the Rumanian *întîiŭ* comes from a derivative of Lat. *ante* "before". As to the ordinal for 2, Dutch *tweede*, Germ. *zweite* etc. are 'regular', like Sanskrit *dvitīya-*, but Lat. *secundus* (whence Fr. *second*, whence Engl. *second*) properly meant "the following", and *alter* "the other". And Eng. *first*, like its synonyms in other languages, has more functions than that of expressing the ordinal number of one, it also means "foremost in position, earliest seen or met with; principal, primary, earliest in time etc.". Only incidentally the ordinal for 1 has etymological connection with the cardinal: Mod. Pers. *yakum*: *yak* "one", but beside it we find *nuχust*, which is possibly related to Goth. *nēhv* "near". The French *unième* is only found in connection with higher cardinals: *vingt-et-unième*. Similar facts can easily be found in other linguistic families: In Kanuri (Bornu, Afr.) the element *ken* added to the cardinal expresses the ordinals from 3 to 10, but "first" is rendered by *burgo-be* 'genitive' of *burgo* "beginning"; "second" is rendered by "who comes after"[1]). In the American Indian language Coos the first two ordinals are 'irregular' and 'replaced' by the adverbial stem *īla* "ahead" or the temporal adverb *yuwīnt* "before", and by a word meaning "again" respectively[2]). In a similar way in Dravidian languages, in Hungarian, in Semitic (the Hebrew word for "first" belongs to "head"), etc.

The IN ordinals for 1 perfectly fit in with these facts. Whereas, in Malay, "second" etc. are expressed by the cardinals extended by the prefix *kĕ-* (*yaṅ kĕ-dua, kĕ-tiga* etc.) "the first" is *yaṅ pĕrtama* (< Skt. *prathama-*). In Javanese we find *piṅ pindo, piṅ tĕlu* etc. "2d, 3d", but *sa-pisan*, and in Balinese *piṅ kutus* etc. "8th", but *pisan* "first". Toba Batak forms ordinals by means of *pahi-*: *pahi-tolu* "third", or *pa—hon*: *pa-duwa-hon* "second", but "first" is *par-jolo*. The Karo *si pĕ-mĕna* "the first" is related to *bĕna* "origin, beginning", "the second" etc. are formed with *pĕ—kĕn*: *si pĕ-tĕlu-kĕn* "the third". In Dayak our ordinals are rendered by the cardinals, except "the first": *ijä solake* "the one in the be-

[1]) L. Homburger, *The Negro-African languages*, London 1949, p. 203.
[2]) L. J. Frachtenberg, *Coos* in F. Boas, *Handbook of American Indian languages*, II, Washington 1922, p. 372.

ginning, the former". In a similar way in Makassar (*se're* 1, but *ma'ka-riyôlo* "first" from *riyôlo* "before", Kulawi, Bolaang Mongondow, Sangirese, Chamoro, Tagalog (*isá* 1, but *úna*, *naúna* "first"). In Sedik the ordinals from 2 upwards are formed by prefixing *muku*, but "first" *kiyal* is the word for "one". The Tontemboan word for "first" comes from *tare* "first, not until then, etc." ; it has, however, the same prefix *ka-* as the other ordinals. In other parts of the Archipelago similar facts can be stated. There are, however, also 'regular' forms : beside *pĕrtama*, which is a loan-word, Gajo has *kĕ-sa* (but *sa* is not the general numeral for 1) ; Bare'e possesses *ka'isanya* (*isa* "one"), but *anu riunya* "the foremost" is more frequent. In Sangirese *humotoṅ* "first" is connected with *otoṅ* "to arrive at", but *kakĕ'sa'-e* (*kĕ'sa'* "one") is used as the opposite of a definite other ordinal. In Manggarai "the first" *te ca-n* is expressed like "the third" (*te tĕlu-n*) etc.

How must we account for this curious phenomenon ? We should first call attention to the fact that words used for expressing the ordinal 1 are formed in the same way as words denoting the idea of "last". According to Adriani [1]) Sang. *ka-humotoṅ-aṅe* "the first" is the opposite of *ka-samuri-aṅe* "the last" ; Toba *par-jolo* "the first" is formed like *par-pudi* "the last" ; cf. *di pudi* which signifies the position behind or after, whereas *di jolo* denotes the position before. Whilst, in Ledo, the ordinals from 2 upwards are formed by prefixing *ka-* and suffixing *-na* to the cardinal, "the first" is *pamula-na* (*pamula* "beginning") : cf. "the last" *kaupu-na* (*kaupu* "end"). In a similar way Dutch *eer-st* from *eer* "before", like *laat-st* from *laat* "late" ; Spanish *primero* : *postrero* (the same suffix) ; Hungarian *elsö* "first" (in ancient texts *elölsö*), originally "the foremost" : *utólsó* "the last", etc. [2])

Therefore we state that the ordinal 1 often correlates to the word for "last", but not as a rule to words for 5th, 17th, 38th. *First* and *last* constitute a "polar pair" ; like *beginning* and *end*, *before* and *behind*, *young* and *old* etc. they are frequently found in the same context : Eng. *from first to last* ; *first or last* ; *the first shall be the last*, etc.

The *second*, in a sense, occupies an intermediate position ; it is, on the one hand, the *secundus*, the one following the first or foremost, which has thus far been the only one : the Latin *unus* also

[1]) N. Adriani, *Sangireesche spraakkunst*, Leiden 1893, p. 231.
[2]) Cf. L. Spitzer, in Zeitschrift für romanische Philologie, 45 (1925), p. 19.

means "alone, the only one", and its original sense must have been "only, single in kind, having no equal"; on the other hand, it is the first of the elements enabling us to realize a series: hence the French *deuxième*, which, formed like *troisième* etc., is preferably used when the second is not the last.

The peculiar character of "the first" further appears from the fact that under many circumstances, in many standing expressions designating a variety of ideas, the first, in contradistinction to the second, the third, etc., is expressed in another way. In Portuguese the days of the week are numbered, except *Domingo* "Sunday" (and *Sabado* "Saturday" [1]); they only complete the week begun by the first day. Compare also Mod. Gr., where "Monday—Thursday" are called "the second — the fifth". In Slavic languages Tuesday etc. are the second, etc., Monday being called "after-Sunday". In Italian *le due, tre* mean "two, three o'clock", but "one o'clock" is *il tocco* "the stroke". The initial position, occupied by number one, is indeed a particular one. As long as there is no first, the second or the third are inconceivable; the first can, on the other hand, exist by itself: the *second-in-command* is the officer next in rank to the officer who really commands. The eldest brother is called in Dutch *de oudste*, not *de eerste*, the younger brothers or sisters are, as a rule, numbered, except the youngest. In a similar way we find in French *le fils aîné*, Engl. *eldest*, etc. In Javanese the six children in a family are enumerated like this: *pambajěṅipun, ikaṅ rayi, tiga, sěkawan, gaṅsal, wuragilipun*, the 3d, 4d, 5th being only numbered (B.T.Dj.).

We should, however, not confine ourselves to the remark that not 1, but 2 is the first numeral concept of which man is conscious: when I see only one tree, I do not want to give it a number or to count its quantity; as long as the opposition: one — more than one is not clear, so long the unit is not expressed in a number, i.e. by numerals. If we go more deeply into the problem, we see that the technical term 'ordinals' is not entirely adequate. These words are far from being indicative of rank or order only. They, indeed, often help to denote a position in a series: *April is the fourth month of the year*. But the number of these cases is, on the whole, limited, and the ordinals from 2 upwards are especially used in

[1]) The Jews named only the last day of the week, the Sabbath, which was the distinctive sign of the week; the other days were numbered. Portuguese has preserved the old ecclesiastical terms.

this way when they are opposite to each other or to 1 : *June is the sixth month, July the seventh.* The first (as an ordinal) is only used in this way : *January is the first month of the year ; the first guests to arrive ; the first Empire ; the first flowers of spring ; the first house you come to ; the first officer of a ship.* When used in this way, to indicate order, rank, or position in a series, all ordinals concerned are often interchangeable with proper nouns, titles etc. It is a curious fact that the Romans, who were a practical sort of people, numbered some of their months (*September*, originally "the seventh" etc.), viz. the 5th up to the 10th inclusive in the old order beginning with March. It seems a tenable thesis to maintain that this use of the ordinals increases according to the process of the cultural growth of man; it presupposes the idea of the indefinite series to be present in the mind [1]). There are, of course, also IN instances : in Bare'e the *ka*-form preceded by the personal article denotes men who form part of a definite series : *i ka'isa, i karadua* etc., and in Toba *bodari ni na papitu-borñitton* means "the evening of the 7th day".

In the second place the 'ordinals' often help to characterize a person or an object as belonging to a definite number or group : Dutch *ik ben de tiende man aan deze dis;* Gr. **ἦνθον... ἢ τρίτος ἠὲ τέταρτος** "I came as the third or the fourth" (Theocr. 2, 118) ; the well-known Arabian constructions "Zaid went away as a seventh of seven", i.e. "he went away with six others" ; in a German text we read : *er kam . . . selb sechst seiner aignen dienstmann* (= er und fünf seiner d.) [2]). In a similar way : Sund. "I and my two brothers (*katilu pun adi*) want to . . . ."

The third function, which is very important, is that to which the 'ordinal numbers' from *dvitīya-* "2d" upwards owe their Sanskrit name "completers" : *pūraṇa-* : Pāṇini 2, 2, 11 ; 5, 2, 48, etc. "the suffix *-a-*, fem. *-ī-* added to a numeral denotes 'completing that number'" : *ekādaśa-* "completing the number 11". In this function the 'ordinal' characterizes the person or the object which by joining a definite group (number) completes it. Compare Atharvaveda 4, 16, 2 "what two, sitting down together, talk over, king Varuṇa, as third (*varuṇas tṛtīyaḥ*) knows that" ; the total completed

---

1) Now see also E. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris 1948, p. 160.

2) The reader may be referred to J. Pokorny, in Zeitschrift für celtische Philologie, 16, p. 244.

by the person or object joining it is often explicitly stated: Kaus. Br. 6, 1 "five were born, Agni, Vāyu, Āditya, Candramas, Uṣas completed the five" .... *Uṣāḥ pañcamī*. In a Pāli text (Jātaka 6, 481, 13) a person has seven daughters; the author mentions six of them by name, and concludes: "S. was the seventh". In an ancient German law we read: *die Schöffen sollen elfe sein und der Schultheiß der zwölfte*; in Homer (Ilias 15, 188) "there were three brothers ... Zeus and I, and Aides was the third". If, in Dutch, three persons have been convoked to a conference, the person completing the number is called "the third man"[1]). In Bare'e a comparatively limited number of people is often indicated by calling the last person belonging to them or joining them by the 'ordinal' proper to him: *maria kami santua'i, kasasionya we'a* "we brothers and sisters are numerous, the ninth is a sister"[2]).

It is a pity that most authors of grammars make no distinction between the various functions of these words, and, in doing so, keep us in the dark with regard to their actual occurrence in a particular language. There are, indeed, languages in which the first function is rare or even wanting. To indicate the 'somethingth' day of a month many languages (e.g. Hebrew, Macassar, Buginese, Bimanese) resort to cardinals; cf. also Malay: *tĕrtulis pada lima-bĕlas hari bulan* ... The Arabs denoted the days of the week, Friday and Saturday excepted, by cardinal numbers, which, apart from particular cases, are also used in dating. The Balinese, the Dutch and other peoples indicate the hours of the day in the same way: *dawuh ro, tĕlu; twee, drie uur*. In enumerating persons Javanese and other languages use turns like *A lan B, tiga D, sĕkawan E* etc. lit. "A and B, three D, four E." Buru has no ordinals at all, Paulohi and Dayak only a so-called "first", Hebrew and Arab possess only a limited series, and we, too, can often do without them: Dutch *bladzij* 14, *n°* 17, *rij* 28, § 4; Fr. *Louis Quatorze*; Eng. *line* 10, *number* 5. Such terms as Mal. *suluṅ, tĕṅah, buṅsu* to indicate the children of a family, such repetitions as Min. *di senan rumahno*: *mulo basuo awa' sabuah rumah, sudah itu basuo pulo sabuah lai* etc. and similar enumerations ("one... another... another...") in all languages help us to forgo any numeral. A certain

[1]) See also J. Wackernagel—A. Debrunner, *Altindische Grammatik*, Göttingen 1930, § 201, and Benveniste, o.c., p. 158, with whom I do not agree in every particular.

[2]) N. Adriani, *Spraakkunst der Bare'e-taal*, Bandoeng 1931, p. 331.

love of ease [1]), an aversion to the often long ordinals (Fr. *il est dans sa vingt ou vingt et unième année*) and, among reading people, the literal interpretation of Du. *Willem III* als *Willem drie* (Fr. *Guillaume trois* [2])) may be considered as factors in favour of this tendency, but do not suffice to give a general explanation of the phenomenon. The very fact that ordinals are little used (also in African idioms) or practically wanting appears to show that it is more difficult and less popular to form an arithmetical order than to perform a simple operation, to count, with cardinals. The higher ordinals are almost always rare and the many alternants, 'Neubildungen', young analogical forms etc. in the Romance and other languages — even the dictionary edited by the Spanish Academy, which on the title-page has *decima tercia* and *decimo cuarta edicion*, is not familiar with them —, make it clear that this category is far from being so persistent as the cardinals in retaining traditional forms. In contradistinction to the more 'intellectual' ordinals (properly so called) the cardinals are, under various circumstances, a more vivid, graphic, and popular, a less abstract way to express ourselves. Compare, e.g., such phrases as Dutch *vier trappen hoog wonen* instead of *op de vierde verdieping* ; Engl. *four pair high* etc. ; Fr. *voilà trois fois qu'il revient* as contrasted with *il revient la troisième fois* ; Dutch *nummer twee, drie zijn* "be second, third". It has been observed that a more or less elliptical phrase with a cardinal easily involves the idea of something complete or definitive: Fr. *elle est dans son neuf* instead of *neuvième mois* (*de grossesse*) ; it clearly states the point or stage reached. Cardinals, finally, sometimes tend to become a class of proper nouns: Dutch *lijn* 3 "route three" ; in a hotel visitors are *n*° 15 or *n*° 29 ; a definite house is *n*° 10, etc. [3]).

In studying the forms of the 'ordinals' we have to take into account their functions and peculiarities. In Bolaang-Mongondow [4]) two series are used. One of them is formed by putting the demonstrative element *i*, which often helps to mark a member of the sentence off from the rest, to form a phrase, to bring a connection into relief, etc. before the cardinal: *i-ndua* "the second" ; *ko*

[1]) H. N. Kiliaan, *Javaansche spraakkunst*, 's-Gravenhage 1919, p. 188.
[2]) This point has been emphasized by F. Brunot, *La pensée et la langue*, Paris 1936, p. 157.
[3]) For further information see Spitzer, o.c.
[4]) W. Dunnebier, *Spraakkunst van het Bolaang Mongondow* in: Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde . . . ., 86, p. 90.

i-ntolu moṅo i-ṅgopat iṅ gobii "in the third or fourth night". They are true ordinals, denoting rank or order. The other series, formed by prefixing *ko-*, is used to indicate that the person or object meant completes a more or less definite group or whole : the fourth of four fields which constitute a complex is *ko-opat*. The *ko-* forms are pūraṇas. Such devices as the Dayak *ijä* (the so-called relativum) + cardinal and the curious Nias *furi si fōfōna* "secundus" (lit. "after the first"), *furi zi dua* "the third" [1]) are counterparts of the first Bolaang category.

The prefix *ko-* recurs, as a rule as *ka-* or *kĕ-*, in many languages allied to Bolaang. We thus find in Tontemboan *ka-rua* "second", *ka-tĕlu* "third", in Mori *ko'opaa* "(the) fourth", in Malay *yaṅ kĕ-lima* "the fifth", in Sundanese *ka-tujuh* "seventh", etc. As the same prefix often forms abstract nouns, it appeared to Adriani [2]) that the underlying meaning of Tont. *ka-rua* etc. has been that of the Dutch *tweeheid*, "the being two" ; "men heeft", he adds by way of argument, "bij een aldus gevormd rangtelwoord steeds de voorafgaande in de gedachte, daar bij 'de derde' de 'drieheid' vol is". I would, however, remark that the third does not constitute the 'drieheid', but completes it. With reference to the *ka-* numerals in Sangirese the same scholar [3]) argued that they were substantives of the same character as *ka-rĕṅu'* "length, long duration" (beside *dĕṅu'* "long") and other words denoting a degree or measure: in this language, just as in Bare'e, and often in Mori, the pronominal suffix of the 3d pers. is added to the word : Sang. *ka-rua-ne* "the second". In my opinion this suffix refers or 'etymologically' referred to the group, the whole or complex, or to the other persons or objects to be completed. At the time Brandes [4]) surmised that this element *ka-* was originally *ika-*, which has a similar function in the Philippines. I should like to remark, in this connection, that in Bolaang Mongondow the prefix *ka-* is often instrumental in forming words denoting, in general, that the idea expressed by the word-base has been 'accomplished' with regard to a person or an object :

---

[1]) There are parallels in other parts of the world, e.g. in Galla (Africa), where "the third" is expressed by a phrase literally meaning "what is added to two" ; see K. Sethe, *Von Zahlen und Zahlworten by den alten Aegyptern*, Strassburg 1916, p. 128. Other instances have been collected by Benveniste, o.c., p. 152.

[2]) N. Adriani, in *Hoofdstukken uit de Spraakkunst van het Tontemboansch*, 's-Gravenhage 1908, p. 64.

[3]) N. Adriani, *Sangireesche Spraakkunst*, Leiden 1893, p. 80.

[4]) J. L. A. Brandes, *Bijdrage tot de Verg. Klankleer .... Mal.-Polyn. Taalfamilie*, Diss. Leiden 1884, p. 159 n.

kog-adi' "in possession of a child"; *ko-rutuk-don* "be lean" (a 'perfective' form used to express a 'fait accompli' [1])); and as this function of the element is wide-spread in Indonesian languages, we might suggest that *ko-tolu'* essentially refers to a person or an object in which the number three, the being three, the threefold whole, is accomplished, completed, or realized. When, however, the idea of a series is emphasized, when the number expressed is represented to be connected with preceding or following numbers, Tontemboan resorts to the composite affix *kuma-*: *kuma-rua* "he who is the second after or beside the first", *si cuma-rua* is "the second-in-command", viz. the assistant chief of a district. As is well known, the inherited type of Indoeuropean 'ordinals' is derived, with the suffix *-to-* or *-tio-*, from the cardinals. This element *-to-* likewise expressed the idea of accomplishment. As a **σταὸς ἵππος** "a horse put into the stable" is a horse with regard to which the idea of stabling has been realized, as Lat. *scelestus* refers to the man in whom the idea of crime has been realized, as, hence, such words as Skt. *kusumita-*, Lat. *barbatus* mean "furnished with flowers", "in possession of a beard", so Lat. *quintus* originally was the one in or by whom the idea of the fivefold whole is realized, the number five is or has been completed. A similar interpretation has been proposed for the Finno-Ugric ordinals, which are too complicated for discussion here [2]). As the superlative, too, qualifies the person or the object in which a quality reaches its completeness, as it denotes the object which pre-eminently or to the highest degree is characterized by a quality proper to other objects, it is not surprising that not only IE superlatives (Dutch *oud-st* : *dertig-st*; Germ. *höch-st(e)* : *zwanzig-ste* etc.), but also IN words which are indicative of similar meanings are formed in the same way as these numerals: Talaut *a-pian-ne* "best" like *a-iăppa-ne* "fourth" (*a-* < *ka-*); Tont. *ka-gĕgil ĕn ipakatawoina* "his way of working is very accurate"; cf. also such formations as the Sang. *ka-sĕlah-eṅ* "the biggest". [3])

We now return to *ika-* in Philippine languages. In Tagalog *ika-*, besides 'ordinals', forms so-called instrumental passives expressing that "an inanimate, or at least irrational and involuntary, object

---

[1]) See my remarks in Bijdr. T. L. V., 103, p. 283 ff.; 105, p. 352 f.; 373; 417.

[2]) Benveniste, o.c., p. 153.

[3]) I also refer to Adriani, *Spr. d. Bare'e-taal*, § 213 and similar facts in Sangirese and other languages.

or circumstance" [1]) causes such and such a process. In Bisaya *i-* signifies that there is an agent or a tendency to make appear in an object the idea expressed by the word-base and *ka-* denotes that an object is in the sphere of the idea expressed by the base, etc. So *ika-pat* appears to mean the one by whom (that by which) the idea of four is realized, or to cite Benveniste, who now concurs in this interpretation : "l'instrument de l'accomplissement de quatre" [2]). We might compare such French constructions as *ça fait deux fois que je m'en tire, attention à la troisième* ; Medieval Latin *facĕre* "to constitute a number" ; in the isle of Mallorca people say *el dia que fa tres* "the day which makes three", i.e. "the third day". For American Indian languages (Blackfoot, Mandan, etc.) similar analyses of 'ordinals' have been suggested. In some idioms of the South-Eastern Papua area this category of words is formed by prefixing causative elements : Keapara *vaha'oi'oi* "third"; in Wedau this prefix is combined with *-na* "the adjectival form in this part of Melanesian". Such 'ordinals' here mean "making it three, etc." [3])

This way of forming this category of words is fairly in harmony with the completive idea it expresses and it fits in with the other devices resorted to by other languages to put the same meaning into words. Sethe [4]) sets forth that the Egyptian 'ordinal' essentially or originally indicates the completing or the last term of a whole or a sum total, and he argues that this function was more original than that of expressing ordinals proper. In Egyptian these words were formed by adding the participle of the verb *mḥ* "fill, complete" to the cardinal; thus the fourth day was "the day completing four" ; "a boy of (the year) completing ten years" was the Egyptian equivalent of our "a boy who has attained the age of ten years". Similar phrases are found in Semitic languages : compare the well-known Arabian "the night completing (participle) the twenty", i.e. "the twentieth night".

Van der Tuuk has explained the Toba ordinals formed by prefixing *pahi-* to the cardinal as 'active verbal substantives' : *pahi-tolu* ,,die zich tot drie maakt", i.e. "the third". Meerwaldts sug-

[1]) L. Bloomfield, *Tagalog Texts with grammatical analysis* II, Urbana Ill. 1917, p. 273.
[2]) Benveniste, o.c. p. 149.
[3]) A. Capell, *The linguistic position of South-Eastern Papua*, Sydney 1943, p. 263.
[4]) Sethe, o.c., p. 109 ff.

gestion, however, is more likely to prove true : "who makes three". Preceded by the 'article' *si* these numerals help to form the names of the first ten months. Another series, consisting in *pa-* and the cardinal and explained by Van der Tuuk as a kind of 'passive imperatives' seems to be on a par with such nouns as *pa-gabur* that (the instrument) by which the process or idea *gabur* "(be) soft or easy" becomes accomplished or realized : *ibana pa-duwa angi-na,* lit. "he second younger brother-his", i.e. "he and his younger brother" may be understood as "he, the instrument by which the idea of two has been realized, his younger brother." [1])

J. GONDA, UTRECHT.

---

[1]) H. Neubronner van der Tuuk, *Tobasche Spraakkunst*, 1867, §§ 68 ; 72 ; 125 ; 138 ; J. H. Meerwaldt, *Handleiding .... Bataksche taal*, 1904, p. 62.

ALLAH TA'ALA

In de Indische Gids van 1910 plaatste Dr Adriani een beoordeling van het werk van G. Simon: „Islam und Christentum im Kampf um die Eroberung der animistischen Heidenwelt". Hierin schrijft hij o.a. het volgende: „De schrijver betoogt (bl. 62) dat het bekend worden van den Heiden met Allah hem niet iets geheel nieuws brengt, daar ook het Heidendom Godskennis bezit. In Warneck's „Die Lebenskräfte des Evangeliums" is hierover uitvoerig gesproken (bl. 10-24). De ondervinding bij de Toradja's van Midden-Celebes opgedaan stemt hiermede overeen; ook zij wisten terstond aan wien zij te denken hadden, toen hun het eerst van God werd gesproken. Wel is de gods- en godenvereering geheel tot priesterwetenschap of theologie geworden en is de vereering der afgestorvenen de volksgodsdienst, maar wie de hoogste god is en aan welke goden hij verschillende deelen zijner machtsuitoefening heeft overgedragen, weet toch wel iedere man of vrouw uit het volk" [1]).

Sindsdien is de waarheid van deze belangrijke uitspraak ten zeerste in allerlei streken der aarde bevestigd, niet in het minst door de onverdroten arbeid van Pater Schmidt en de zijnen en van Pettazzoni, om van anderen te zwijgen, die voortdurend materiaal blijven aanvoeren om hun zienswijzen t.a.v. deze hoogste goden te versterken. Een bijzondere betekenis heeft dit verschijnsel nog in die streken, waar de Islam de bestaande volksgodsdiensten vrij gemakkelijk verdringt of hierin doordringt, zoals in Afrika en Indonesië. Het succes van dit missionaire streven zal ongetwijfeld samenhangen met dit reeds door Adriani geconstateerde feit, dat hun geen geheel vreemde, maar een ogenschijnlijk heel vertrouwde god verkondigd wordt.

In hoeverre men echter in deze gevallen van een wezenlijke overeenkomst spreken mag en in hoever van een slechts oppervlakkige en uiterlijke, is een vraag die zeker een nader onderzoek

---

[1]) Adriani, *Verzamelde Geschriften*, dl. III.

verdient. Dit wordt uiteraard bemoeilijkt door het feit, dat nog steeds de meningen over de hoogste godheid zeer verdeeld zijn, zodat er van een communis opinio geen sprake is. Het maakt immers een principieel verschil of men met Schmidt van de idee der oeropenbaring uitgaat dan wel met Pettazzoni deze god als de hemel beschouwt of dat men met weer anderen de betekenis ervan geheel ontkent. Over deze kwestie zullen we nu niet uitweiden, daar het onze bedoeling is om enkele recente gegevens uit Indonesië, zij het slechts in hoofdtrekken, wat nader te beschouwen, juist met het oog op het probleem van de overeenkomst waarop Adriani wees.

Hierbij stellen wij ons op het standpunt van Preusz, die in verschillende publicaties de opvatting verdedigt, dat de hoogste godheid de wereldorde als geheel en als oorsprong van alles is en representeert [1]). Aanvaardt men deze zienswijze als de meest bevredigende en verdiept men het hier gebezigde begrip totaliteit met de inzichten, die Kristensen hierover heeft uiteengezet [2]), dan kan o.i. zowel de aard als de functie van dit type god veel duidelijker worden. In het geheel is immers alles begrepen en dus is het de eenheid van tegendelen, die juist in en door hun onderlinge spanningen de totale orde vormen en in stand houden.

Hier gaat het allereerst om die elementaire tegenstellingen, van wier samengaan, strijd en samenwerking alles op aarde afhankelijk is: dood en leven, man en vrouw, dag en nacht, goed en kwaad, god en demon en wat er verder denkbaar is. Het spreekt vanzelf, dat het geloof in zulk een god in elke cultuur een eigen vorm en stempel draagt in overeenstemming met en onder invloed van historische, sociaal-economische en andere factoren. Deze raken echter het wezenlijk godsdienstige karakter van dit geloof niet, dat immers overal primair op de menselijke existentie als zodanig betrokken is, zodat we deze hoogste godheid in de meest verschillende culturen aantreffen. Voor de mens is hij de alomvattende orde, waaruit alles voortkomt en houdt men dit in het oog, dan kunnen zowel zijn eigen aard en functie als zijn overeenkomst en verschil met typisch monotheistische goden als Allah, zoals deze in de Qoran getekend wordt, duidelijk worden.

Deze overeenkomst ligt in de belangrijke kenmerken, die beiden

---

1) K. Th. Preusz, *Die geistige Kultur der Naturvölker; Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens*; Archiv für Religionswissenschaft, dl. 31.

2) Kristensen, *Verzamelde Bijdragen tot kennis der antieke godsdiensten.*

gemeen hebben ; men kan beiden, als oorsprong en oorzaak van al het bestaande, van de mens en het dier zo goed als van de cultus en de sociale organisatie, schepper noemen, zo men dit begrip niet te nauwkeurig en scherp definieert. Daarnaast zijn beiden ook de lotsbepaler, wetgever en rechter, met welke functies hun almacht en alwetendheid nauw verband houden. Ook worden ze bij de belangrijke gebeurtenissen in het leven, in de eed en het gebed, beiden aangeroepen, terwijl ook de verhevenheid, die in de naam Allah Ta'ala uitdrukkelijk uitgesproken wordt, beiden gelijkelijk karakteriseert.

Het behoeft ons dus niet te verwonderen, dat als men een hoogste god van deze aard kent, men de god van de Islam gemakkelijk meent te herkennen en beiden voor één en dezelfde houdt. Dit gebeurt te gereder daar beiden min of meer universele trekken vertonen, hoezeer de voorstellingen, die men van het universum heeft, onderling verschillen. Maar tenslotte hoort al wat buiten het eigen bekende gebied voorkomt, ook hiertoe en als de daar heersende hoogste godheid metterdaad zijn overmacht en zijn groter prestige bewijst, is het zeer begrijpelijk dat men beiden vereenzelvigt en de eigen hoogste god met de naam van de vreemde benoemt. Dit is allerminst een ongewoon of uniek verschijnsel : van Borneo weten wij hoe daar zowel de oud-inheemse als de Hindoeistische en de Moslimse naam van de hoogste god naast elkaar in ere worden gehouden. Dit bewijst hoe zeer de gemeenschappelijke trekken in het oog vallen en niet de principiële verschilpunten, die voor ons zeker bestaan. Maar deze bemerkt men eerst als men gaat theologiseren of als men uit een orthodox-Islamietisch milieu zou komen, hetgeen met hen, die in de Islam de godsdienst verbreiden, in de regel niet het geval pleegt te zijn. Daarom blijven de verschillen meest in de schaduw, al heeft een min of meer duidelijk besef hiervan zeker nooit geheel bij bepaalde personen ontbroken.

Het feit, dat de hoogste godheid in wezen de wereldorde zelf is, betekent dat tenslotte alles in hem vervat moet zijn. Hiervan getuigt o.a. het feit dat hij heel vaak de allesoverkoepelende hemel heet, maar bovendien als zodanig meestal onafscheidelijk verbonden is met de aarde als zijn vrouw, zodat ze tezamen inderdaad de eenheid van het al uitmaken. Deze eenheid van hemel en aarde vinden we over heel de wereld verspreid en ook in Indonesië is juist deze combinatie heel gewoon. Om dit toe te lichten kiezen we uit de meer recente publicaties over het godsdienstig leven

allereerst het grote werk van Kruyt over „De West-Toradja's op Midden-Celebes", dat zulk een rijke bron van informatie is op allerlei terrein. De god van de hemel heet hier in verschillende streken Alatala, die gehuwd is met een vrouw, die mirabile dictu soms Nabi Djoekoe of Nabi Ada genoemd wordt, uit wie o.a. de mensen voortkomen. Van deze hemelheer, tot wie men vroeger langs een trap kon opklimmen, zou ook de rijst afkomstig zijn en hij zendt de regen of onthoudt deze aan de mensen als hiervoor aanleiding bestaat. Ook bij het levenslot en de dood is hij betrokken, omdat hij ieder kind vlak voor de geboorte in de gelegenheid stelt te kiezen op welke wijze het sterven wil. Verder heet hij de heer van de pokken en wordt hij bij deze ziekte speciaal aangeroepen. Ditzelfde gebeurt als men ten strijde trekt ; dan bidt men tot hem en tot moeder aarde en betuigt zijn onschuld t.a.v. de vijand en vraagt om hulp. Desondanks is deze hoogste god toch een god op de achtergrond en allerminst een scherp omlijnde figuur. Soms zegt men dat hij een vrouw en kinderen heeft, dan weer noemt men zijn naam in vaste combinatie met een drietal andere en in één geval heet hij zelfs identiek te zijn met een viertal in bloedschennige echt levende broers en zusters, die in de landbouw worden aangeroepen en vermoedelijk met de bliksem verband zouden houden. En tenslotte heet deze god zelfs ergens een kat.

Zo zien we alle mogelijke tegenstellingen in hem verenigd : dood en leven, man en vrouw, goed en kwaad, eenheid en veelheid etc. Het al dat uit hem voortkomt, is in beginsel in hem aanwezig en dit geeft hem dat diffuze, zo weinig omlijnde karakter, dat tenslotte overal deze hoogste goden typeert. En naast hem kent men ook overal vele andere goddelijke machten, die tenslotte ook uit hem voortkomen, maar die elk een duidelijk gespecialiseerde betekenis hebben en op wie de mens bij zeer bepaalde zorgen en noden altijd weer een beroep doet. Zij staan hem veel nader en zijn veel meer reëel en concreet.

Men richt zich echter speciaal in die omstandigheden, waarbij het heil van de gehele gemeenschap op het spel staat, tot Alatala, die immers zelf ook de totaliteit is. Wij zagen dit al bij de centrale feiten van dood en leven, bij de oorlog en de landbouw, de pokken en de bloedschande. Dreigt er een algemene ramp, dan beroept men zich uit naam van het geheel op de hoogste god, terwijl men bij talloze andere gebeurtenissen van minder ernstige of meer particuliere aard volstaat met al die goden en geesten, die zich in

Celebes door middel van de sjamanen plegen te openbaren, om hulp te verlenen. Tenslotte zijn echter ook deze machten, praktijken en cultushandelingen in wezen van Alatala afkomstig, zodat hij er indirect toch bij betrokken is. Heel de cultus dient immers om de cosmische orde te bestendigen, die door allerlei overtredingen bedreigd kan worden, hetgeen speciaal bij bloedschande het geval is, zodat Alatala dan zelf optreedt. Of er tussen de hoogste god en de bij belangrijke plechtigheden geslachte witte buffel een bepaald verband bestaat of dat hij met de middenpaal van de tempel een bijzondere relatie heeft, zou nader te onderzoeken zijn, evenals zijn verhouding tot hen, die de gemeenschap leiden en vertegenwoordigen. In elk geval blijkt zo reeds voldoende dat de hoogste god zowel dood als leven, ziekte en gezondheid, loon en straf geeft, terwijl ook het kwaad tot hem herleid wordt, omdat uit de totale orde alles voortkomen moet. Evenzo staat hij met de wijsheid en de rijkdom in een bijzondere relatie, terwijl hem zowel persoonlijke als onpersoonlijke aspecten eigen zijn. Het is begrijpelijk dat men deze god in de gewone gang van het dagelijks leven pleegt te vergeten, want als alles normaal gaat, is hij, ondanks of wellicht juist door zijn gecompliceerdheid, een god van verre en een deus otiosus, en ook deze trekken worden door Kruyt op een merkwaardige wijze belicht. Om dit vergeten nl. te voorkomen, laat deze god van tijd tot tijd een aardbeving veroorzaken, terwijl de mensen van hun kant hem bij sommige gebeurtenissen met tromgeroffel menen te moeten wekken. Zoals zo vaak elders, staat hier Alatala met de aardbeving in verband, zoals trouwens ook met regen en onweer, die immers van zeer algemeen belang zijn.

De pluriforme en diffuze aard van de hoogste god, uit wie alles voortkomt en die soms direct, maar vaker indirect alles wat de mens weten moet, aan hem leert, die zijn lot beschikt en hem oordeelt, is een logische konsekwentie van het feit dat hij de wereldorde zelf is. Al deze trekken vindt men uiteraard niet overal volledig terug bij al die goden, die men als zodanig erkent. Met deze aard hangt ook het verschijnsel samen dat sommige onderzoekers zeer veel en andere heel weinig aandacht aan hem schenken, want hij is tegelijk belangrijk en onbelangrijk naar mate men het godsdienstig leven meer van de theoretische dan wel van de praktische zijde benadert. Hiervan is het onderzoek van het godsdienstig leven van de Dajaks een merkwaardig voorbeeld, zoals dit o.a. door Mallinckrodt en Schärer opgezet is. De laatste plaatst in

„Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo" de hoogste god volstrekt in het centrum en laat op zeer boeiende wijze zien hoe de gehele gemeenschapsordening en de rechtspraak, het heil en het onheil, de cultus en de dood alleen in verband met de hoogste godheid te verstaan zijn, die ook hier weer een tweeëenheid is, zowel van persoonlijke als van onpersoonlijke aard. Plaatst men evenwel niet alle gebeuren tegen deze laatste achtergrond, dan is het begrijpelijk dat deze god vaak nauwelijks zichtbaar wordt.

De vroeger door Kruyt en Nieuwenhuis besproken hoogste goden, zullen we nu laten rusten en ter nadere illustratie nog enkele voorstellingen, die in meer recente publicaties voorkomen, bespreken, zonder ook hier naar volledigheid te streven [1]). Wat Swellengrebel in zijn „Kerk en Tempel op Bali" over Sanghjang Widi opmerkt, verdient in dit verband wel vermelding. Hij zegt op blz. 39 : „Bij gevallen van ziekte of dood hoort men de Baliërs vaak spreken van de „Lotsbeschikker", (Sanghjang Widi). Het woord widi betekent : wet, regel, orde, noodlot. Men krijgt de indruk, dat met deze figuur de wereldorde zelf wordt bedoeld, die van alles tijd en plaats bepaalt. Deze grootheid is dus niet een deel van de kosmos, niet aan de wereldorde onderworpen. Integendeel, alles is aan haar onderworpen : de mens en alle machten, die binnen de kosmos begrepen zijn en blijven, staan tegenover haar machteloos. De functie van Widi is een min of meer abstracte, zij ligt achter de wereld der verschijnselen. In de godsdienstige bespiegeling, die achter de wereld der godsdienstige verschijnselen, achter tempel- en offerdienst wil teruggrijpen, speelt de Lotsbeschikker daarom wel een rol. Maar tot de gestalten van de Balische godsdienst behoort hij niet. Tempels of godenhuisjes zijn hem — op een enkele uitzondering na — niet gewijd, offers worden aan hem niet gebracht, in de vaste litanieën komt hij niet voor".

Later wordt nog beschreven hoe soms de stichters van een desa een naveltempel voor Widi bouwen, waarschijnlijk omdat er nog geen vergoddelijkte voorouders zijn. Met hen wordt Widi blijkbaar vereenzelvigd, zoals dit ook van de Drieëenheid, Siwa, Wisnoe en Brahma wordt verteld. Dat deze Widi ook elders gezien wordt als de eenheid of totaliteit van alle goden, blijkt uit een door S. genoemd desafeest, terwijl hij bovendien een Balische speculatie

---

[1]) Kruyt, *Het Animisme*, en Nieuwenhuis, Internationales Archiv für Ethnographie, dl. 27.

vermeldt waarin het heet dat „alle godenbeelden de zetels zijn van de Lotsbeschikker in zijn verschillende aspecten".

Van Baal bespreekt in zijn werk: „Over wegen en drijfveren der religie" o.a. de hoogste god van de Ngad'a van Flores, die onder meer de naam Deva draagt; hij is de onsterfelijke en onzichtbare schepper van de wereld, de mens, de zon en de regen en van alle andere goden en geesten, die direct bij allerlei bijzondere gebeurtenissen betrokken zijn, en wordt alweer gemeenlijk tezamen met de aardgodin Nitu aangeroepen. Ook beloont hij de goeden en straft de kwaden, bepaalt het stervensuur van de mens en geeft hun bepaalde voorschriften en soms daalt hij af naar de platte offersteen in het dorp.

Ook Van Baal noemt hem „in sommige opzichten identiek met de cosmos", en vestigt er de aandacht op dat hij speciaal bij een collectieve bedreiging wordt aangeroepen. Overigens heeft hij een bijzondere relatie alweer met de voorouders, maar ook met de mens, de ziel, de karbouw en de maan. Bij de belangrijke bespiegelingen, die Van Baal aan de hoogste god wijdt, zullen we thans niet blijven staan, daar het er nu slechts om gaat zijn wezenlijke verwantschap met de hoogste goden elders te signaleren.

Naar de beschrijving van Drabbe speelt de hoogste god ook in „Het leven van den Tanembarees" een bepaalde rol. Het opperwezen, dat hier Ratoe, vorst, genaamd wordt, doet de kinderen geboren worden en stelt weer de levensduur ervan vast. Hij wordt ook met een dubbele naam genoemd, die men zowel met: „zon en maan" als met: „hemel en aarde" verklaart, en wordt in eden en verwensingen aangeroepen. Dit gebeurt echter altijd apart en nooit tezamen met de andere geesten. En al lijkt het dat men de doden evenveel macht toeschrijft als deze God, bij de offers worden ze elk door een verschillende persoon toegesproken. Op zijn rechtvaardigheid heeft men een strikt vertrouwen, zodat men de uitspraak van het godsoordeel aanvaardt, al heet het in een mythe ook dat dit opperwezen een dief is.

Tenslotte wijdt ook Held in zijn „Papoea's van Waropen" een paragraaf aan het opperwezen. Deze vage figuur is soms met de hemel geassocieerd, die ook hier met de aarde een eenheid uitmaakt. Deze dubbelfiguur is de bewaker en de handhaver van de moraal en wordt bij zware eden aangeroepen, terwijl de voorstelling, die men zich van hem maakt, „aarzelt tussen een persoon en een bovennatuurlijke macht". Deze zou op een bepaalde plaats zich

a.h.w. samentrekken in het jongelingshuis en in de eerste middenpaal in het middenhuis, die de voorouder representeert. Wellicht is dit opperwezen ook als een cultuurheros onder de mensen werkzaam en dan geldt hij soms als androgyn. Zulk een dubbelgeslachtelijk wezen vertoont de hoogste god ook elders, naar b.v. uit de studies van Winthuis en Widengren blijken kan [1]). Dit is echter slechts een van de vele middelen om hun totalitair-diffuze aard tot uitdrukking te brengen, die naar we zagen ook allerlei andere tegenstellingen in zich verenigt.

Ziet men de hoogste god als de representant van de orde van het geheel, dan wordt zowel de grote variatie aan voorstellingen, die met hem verbonden zijn, duidelijk alsook de zo verschillende betekenis, die hij bij vele volken heeft. Tenslotte is hij evenwel overal onontbeerlijk, want het geheel moet te allen tijde aan de veelheid ten grondslag liggen, daar elke veelheid de eenheid van de totaliteit veronderstelt. En al is tenslotte iedere god als zodanig een zelfstandige eenheid, die over een bepaalde macht beschikt, de hoogste god vat alle goden en alle macht en wijsheid in zijn alomsluitende veeleenheid samen. In hem is de idee van de primair gegeven orde, de voor de menselijke geest logisch noodwendige voorwaarde voor de kennis van alle werkelijkheid, als een mysterie direct godsdienstig ervaren.

God en cosmos vallen dan onvermijdelijk samen, en het is juist op dit punt dat speciaal die godsdiensten, die de transcendente schepper kennen, die als geestelijk wezen de wereld door zijn woord uit het niets schept, een principieel afwijzende houding moeten aannemen. Ook hier is god de schepper, de onderhouder en de rechter, maar met een principiële distantie van zijn schepping, zodat het allerminst hetzelfde is als men dezelfde termen blijkt te gebruiken. Al is deze god de veroorzaker van alles, daarom komt alles nog niet uit hem voort of zou in hem besloten liggen. Integendeel, hij is een zuiver geestelijke macht, volstrekt enig en in geen enkel opzicht met de cosmos of de voorvaderen identiek. En zo zijn ook zijn wetten niet allereerst op het behoud van de cosmische orde gericht, maar als zuiver zedelijke geboden bedoeld, als uiting van de goddelijke wil, waarnaar de menselijke zich te richten heeft. De cultus die deze god verlangt is dan ook acos-

---

[1]) Winthuis, *Das Zweigeschlechterwesen*; Widengren, *Hochgottglauben im alten Iran*.

misch : geen offers, maar gerechtigheid en gehoorzaamheid aan de wet, geen aardse rijkdom, maar een bepaalde gezindheid van het hart. God is hier veel meer een geestelijke dan een cosmische macht en zeker niet de totaliteit van alle macht zoals die in een grootse orde verschijnt.

Als men dus critiekloos van de ene godsdienstige visie op de andere zou overgaan, hetgeen wezenlijk gebeurt wanneer men de eigen hoogste cosmische god met de naam van Allah benoemt, — al is men zich hiervan in het geheel niet bewust, — dan moet dit een *metabasis eis allo genos* heten, indien het geoorloofd is voor dit verschijnsel een term uit de logica te lenen. Hiermede duidt Aristoteles immers de onjuiste overgang aan van de ene orde van begrippen op een andere, waardoor de redelijke gang van het denken verstoord wordt.

Om zulk een „fout" te vermijden, zou er echter een onderscheidingsvermogen nodig zijn, dat men, zoals we al opmerkten, over het algemeen niet verwachten mag bij hen, die in de regel de Islam in Indonesië verbreiden. En nog veel minder bij hun bekeerlingen, die vaak later merken dat ze toch nog wel wat meer dan enkel een nieuwe naam en wat nieuwe godsdienstige gebruiken hebben gekregen. Dit proces is echter niet alleen in Indonesie bij de bekering tot de Islam op te merken, maar tenslotte overal waar wereldgodsdiensten zending drijven.

Deze metabasis heeft zich echter in de loop van de geschiedenis evenzeer in juist de omgekeerde richting voltrokken, waarbij dus de hoogste god niet langer als cosmische totaliteit gezien, maar als de absolute, transcendente schepper van hemel en aarde ervaren wordt. De Qoran geeft hiervan zelfs een klassieke beschrijving, die dit proces even beknopt als meesterlijk uitbeeldt. Deze is te vinden in het verhaal van de aartsvader Ibrahim in de zesde soera, vers 75 en volgende :

„Toen de nacht hem overschaduwde, zag hij een ster en zeide : Deze is mijn Heer. Maar toen deze onderging sprak hij : Niet heb ik lief wat ondergaat.

Toen hij de maan zag opkomen, zei hij : Deze is mijn Heer. Doch toen deze onderging sprak hij : Waarlijk als mijn Heer mij niet geleidt, ben ik een der dwalenden.

Toen hij de zon zag opkomen zei hij : Deze is mijn Heer, deze is de grootste. Maar toen deze onderging, sprak hij : O, mijn volk, ik vereer niet als gij vele goden ; ik wend mij tot Hem, die aarde

en hemel geschapen heeft, ik volg de ware godsdienst en ben geen veelgodendienaar".

Ook hier is een metabasis, die men evenzeer aantreffen kan bij de profeten van het Oude Testament als bij Zarathustra of Mohammed zelf of andere profetische figuren. Want zij allen doorbreken op de een of andere wijze die visie, waarvoor de cosmische totaliteit de hoogste god is en leren deze nu kennen als de Ene en Enige, die boven al het cosmische principieel verheven is. Als gevolg hiervan behoeven zij geen nieuwe naam voor hun God, maar wel een nieuwe houding en gezindheid, die zich o.a. in de principieel gewijzigde cultus uit als gevolg van de nieuwe openbaring, die zij ontvingen.

Deze metabasis, die voor een goed begrip van de eerst besproken vorm ervan van principiële betekenis is, is meer dan een overgang een bewuste en radicale breuk, want het is voor de betrokkenen de overgang van de onwetendheid naar de waarheid, die de ongelovigen niet kennen, al kunnen ook zij deze leren kennen. En om dit te bevorderen, dient heel die missionaire activiteit, die o.a. tot die merkwaardige geestelijke ontmoetingen aanleiding is, die we hier boven bespraken.

K. A. H. HIDDING, Leiden.

EEN VOORSTEL INZAKE PANTUN-VERTALING

Bij het overwegen, wat voor bijdrage men kan en mag leveren bij het eren van een geleerde, die de 80-jarige leeftijd heeft bereikt, gaan de gedachten in de richting van de dankbaarheid die men hem in het bijzonder en de oudere generatie in het algemeen verschuldigd is. Dan is voor mij de naam Van Ronkel meer en meer verbonden geraakt aan handschrift-inventarisatie, tientallen jaren volgehouden met grote nauwkeurigheid, op de gebieden van Arabisch, Maleis en Minangkabaus, eerst te Weltevreden-Batavia-Djakarta, toen in vele andere plaatsen in binnen- en buitenland. Dit zelfverloochenende werk van stug-volhouden, dit banen van de weg voor allen na hem, zonder zichzelf vaak de veel aardiger kleine paadjes van détailonderzoek te gunnen, moet ieder respect afdwingen ; dit te hebben mogen volbrengen moet ook de jubilaris van voldoening vervullen.

,,Van *vol*doening ver*vul*len" — riekt dit naar een Malayisme (zoals pakaian jang dipakai) in Nederlandse taal, dus iets ongeoorloofds, of een tautologie ? of alleen maar lelijk ? Deze vraag brengt mij op een andere kwestie van onder woorden brengen, van vertalen, waarvoor ik dank verschuldigd ben aan een ander enthousiast Malaïcus, de autodidact Overbeck. Zijn zeer veelzijdige en diepgaande belangstelling had zich ook gericht op de Maleise pantun, waarover zoveel hoogleraren georeerd hebben. Zijn verdienstelijke studie The Malay Pantun, gebaseerd op een zeer omvangrijk vergelijkend materiaal en zeer extensieve lectuur, in JRAS SB 85, March 1922, p. 4-28, eindigt met een groot aantal pantun-variaties. Daar ik zelf niet in de gelegenheid geweest ben, pantun's zo te horen voordragen als Overbeck, kan hier het best hij zelf aan het woord gelaten worden :

"The real meaning of a *pantun* lies in the second couplet ; what the singer wants to say, he expresses in the memory of the Malay much stronger than the first. When hearing extemporised *pantun*, I have often noticed that the singer has fixed in his mind only the

last couplet and improvises the first simply to get the rhyme, without paying any attention to principles of assonance and veiled thought. If he finds in his momentary surroundings or occupation a motive for the rhyme he needs, he will seize it at once. Again any adept in *pantun* has at his command a large number of rhyme-equivalents which will enable him to construct at a moment's notice the first couplet that gives the rhyme for the second, and even to do it in a neat style, giving a nice little picture, which however has hardly any inner connection with the thought expressed in the second couplet. Sometimes he simply alters a stock-phrase just to get at the rhyme. The choice of fruits put by the extemporiser into a *puan* or *dulang* very often seems to be determined solely by the rhyme, and so too the use of stock-phrases dari..... belajar ke.....; orang...... pulang ke.....; kalau tuan pergi ke....., tjarikan saja......"

Met de grote bescheidenheid, die een der meest op de voorgrond tredende karaktertrekken was van deze onvermoeibare werker, geeft Overbeck dan ook als (vooropgezette) conclusie: "I would venture to add 'compulsion of rhyme' to the long list of explanations enumerated by Dr. Winstedt to solve the difficulties of the European student when he meets with an apparently meaningless first pair of lines." — In de tweede druk van Pantun Melayu, collected by R. J. Wilkinson and R. O. Winstedt is deze suggestie overgenomen.

Overbeck's ampel toelichtend materiaal kan men t.a.p. vinden; ik zou hieraan slechts willen toevoegen wat de bekende 19de eeuwse Maleise auteur Radja Ali Hadji bin Radja Ahmad van Riouw in zijn Tuhfat an-Nafis van ± 1865 vertelt van een gebeurtenis uit ± 1722, op p. 49 van de editie in JRAS MB Vol. X Part. II August 1932.

Saha-dan adapun Upu2 itu, apabila ia sampai ke Riau, berdjumpalah ia dengan Radja Sulaiman dilaut Riau serta beberapa kelengkapan. Maka lalulah ia ber-sama2 mengamuk kedalam Riau, maka dapatlah Riau itu kedua kalinja kepada tangan Bugis, ia itu Upu Kelana Djaja Putra. Sebermula apabila dilihat oleh Bugis kelengkapan Radja Ketjik sudah berlajar ke Siak, maka iapun masuklah ke Lingga. Maka Pengulu Lingga itu tunduklah kepada Bugis. Maka dapatlah Lingga itu ketangan Upu2 itu. Maka lalu bersetia dan berdjandji Pengulu Lingga itu dengan Bugis tiada mendurhaka kepada Radja Bugis dan tiada chijanat se-lama2nja

kepada Upu2 itu hingga hari jang dibelakangnja. Demikianlah tjitera orang tua2 adanja.

Saha-dan pada perang inilah diperbuat orang2 Riau pantun seloka : Utaj-utaj ikan bembangan, minjak ketijah dihudjung galah ; Radja Ketjik silakan pulang, Lingga diserang — Riau jang kalah.

Saha-dan kata setengah pantun :

Terketejak anak sembilang, budak meraju dengan galah ; Radja Ketjik silakan pulang, Lingga diserang — Riau jang alah.

Daar kalah = alah, kunnen we zeggen : Overbeck geeft ons dozijnen tijd- en plaatsloze pantun's, „flotsam and jetsam", maar hier hebben we zo'n geval van optekening bijna één eeuw geleden, slaand op een gebeurtenis van ruim twee eeuwen geleden, en ook daar prevaleerde ritme en rijm, assonantie en allitteratie boven woordbetekenis. Laten we de consequentie hiervan tot ons doordringen, dan moeten we stelling nemen tegen de „letterlijke vertalingen" van Maleise pantuns, zoals deze de laatste tijd van Nederlandse letterkundige en taalkundige kant geproduceerd worden, daar zij literair noch wetenschappelijk verantwoord te achten zijn.

Tot voor kort kenden we slechts de knappe letterlijke vertalingen in de zo engageant geschreven Papers on Malay Subjects en de Pantun Melayu, waarvan ik ook dankbaar en bewonderend gebruik gemaakt heb in mijn boek Over Maleise Literatuur, en waaraan Hamilton sindsdien zijn Malay Pantuns heeft toegevoegd. De Engelse taal leent zich — niet zonder moeite overigens — beter tot deze pogingen dan de Nederlandse of Duitse, hetgeen (o.a. met phoneem en morpheem) statistisch zal kunnen worden vastgesteld, wanneer de ervaring onvoldoende geacht wordt.

Mijn voorstel nu luidt als volgt : móét er vertaald worden, en is dit mogelijk door de eisen van aantal lettergrepen, scandering, eindrijm en binnenrijm, assonantie en allitteratie, dan prevaleren deze vorm-eisen boven die van woord-vertolking — evenals in het Maleise origineel. De vrijheid, zo niet willekeur, die het Maleis hier toont, stempelt de „letterlijke vertalingen", zoals die van de overigens verdienstelijke W. Muensterberger en Hella S. Haasse in Lyriek der Natuurvolkeren (Van Loghum Slaterus, 1947) en W. A. Braasem in Orientatie 28, Januari 1950 (Nix, Bandung) merendeels tot specimina van onvermogen en slaafs wanbegrip ; ik vrees dan ook het ergste voor Braasems aangekondigde pantun-

bundeltje bij de Moderne Boekhandel te Amsterdam. Het is m.i. niet anders dan de consequentie uit de publicaties van Overbeck en Winstedt, bij de vertolking hier een ander accent te leggen dan gewoon is en behandeld wordt in de waardevolle Kunst van het Vertalen (Beginselleer) door Dr. A. Weijnen (Bergmans, Tilburg 1946).

Geenszins ontveins ik mij, dat deze petitio principii, die ik hier aan de orde stel, vergaande gevolgen kan hebben bij vertolking van Indonesische poëzie.

C. HOOYKAAS, Djakarta.

CAMÕES EN INDONESIE

De grootste portugeesche dichter, L. de Camões, wereldberoemd door zijn epos „Os Lusiadas" heeft ten onzent op verre na niet zoo de aandacht getrokken als bijv. Dante, wiens „Divina Commedia" reeds tal van keeren in het Nederlandsch is vertolkt. Weliswaar hebben Bilderdijk (D.W. II p. 305-309) en Ten Kate (De dichtwerken II (1864) p. 3-8) de aandoenlijke episode van Inez de Castro (3. zang st. 118-135) nagevolgd, maar van het geheele epos bezitten wij slechts de vertaling van L. Stoppendaal (1777) en die nog wel naar het fransch en onder den verkeerden titel „De Lusiade" (het moet zijn „De Lusiaden" d.w.z. Portugeezen). En toch verdient Camões onze belangstelling reeds om het feit, dat hij o.a. het eerst van de literaire grootheden van den nieuwen tijd in den tienden zang, st. 132-135 een dichterlijke beschrijving heeft gegeven van het indische eilandenrijk.

Dit geschiedt in dier voege : Een godin — de dichter maakt onbevangen gebruik van de classieke mythologie — voorspelt aan Vasco de Gama, die op een tovereiland vertoeft, de heldendaden van zijn landgenooten in Indië en geeft hem o.a. ook het volgende uitzicht op den archipel :

Aanschouw de vele zeeën van het Oosten, de ontelbare verspreide eilanden, zie Tidore en Ternate met den gloeienden top die golvende vlammen braakt, zie de boomen vol van heete kruidnagels, verkregen door het bloed der Portugeezen ; daar zijn de gouden vogels die nooit op aarde nederdalen en niet dan na hun dood verschijnen.

Aanschouw de eilanden van Banda, geëmailleerd met verschillende kleuren die de paarsche vruchten tooien, de veelsoortige vogels die daar rondhuppelen en schatting van de groene noten innen, aanschouw ook Borneo, waar de boomen rijkelijk tranen storten, die, gestremd en verhard, kamfer heeten, waardoor de naam van het eiland befaamd is.

Aanschouw voorts Timor, dat het heilzame en geurige sandelhout schenkt, aanschouw het uitgestrekte Soenda, waar een kust

zich voor den ruwen zuidewind verbergt. Het volk van het binnenland, dat die streken doorkruist, verhaalt van een rivier daar, zoo wonderbaarlijk, dat, waar ze stroomt, onvermengd met andere wateren, zij het er in vallende hout in steen verandert.

Zie het eiland, ontstaan in den loop de jaren, dat eveneens trillende vlammen walmt, zie de bron die van olie overvloeit en het vocht van wondere welriekendheid, dat de boomstronk weent, geuriger dan de tranen van Cinyras' dochter in Arabië, waar ze wortelt, en zie dat dit eiland niet minder dan de andere rijk is aan zachte zijde en fijn goud.

Eenige toelichtingen:

Van den „gouden vogel", d.w.z. den paradijsvogel, geloofde men oudtijds dat hij geen voeten had. Vandaar dat Bilderdijk, die „paradijsvogel" niet in den Alexandrijn kon onderbrengen, in „Sterrenkennis" (D.W. II p. 269) sprak van den „voeteloozen vogel".

Er wordt beweerd dat er bronnen zijn, die door hun koude het er in vallende hout hard maken.

Met het eiland in de vierde strophe is Sumatra bedoeld, dat aardolie en boomhars (benzoë) oplevert. Cinyras' dochter Myrrha werd, volgens de mythe, in een myrrheboom veranderd, waaruit men gomhars wint.

K. H. E. DE JONG, 's GRAVENHAGE.

DE CONJUNCTIEF IN HET BOEGINEES

Bij de behandeling der suffixen *-a* en *-ĕn* in de „Bijdragen tot de Spraakkunst van het Oud-Javaansch" (V.G. VIII 230 vv.) wordt opgemerkt dat de Conjunctief op *-a*, behalve in het Oud-Javaans slechts in weinige verwante talen is bewaard. Hij komt nog voor in het Nieuw-Javaans, waar hij voornamelijk als Imperatief dienst doet, in het Madoerees, het Bisaya en het Malagasi.

Het gebruik in het Madoerees staat dichter bij dat in het Oud-Javaans dan in het Nieuw-Javaans. Enkele voorbeelden uit de spraakkunst van Kiliaan mogen dit toelichten [1]). Het suffix luidt hier *-a ; sengkoq tèdunga*, ik wil gaan slapen, laat ik gaan slapen (*tèdung*, slapen) ; *kèdiq Sidin ban sengkoq èkatòwana*, straks zal ik S. roepen (*katò* gw., roepen) ; *sengkoq ghíq ngakana*, ik wil (wilde) juist gaan eten ; *sengkoq bhakal ngakana kèḍíq pòkol settong*, ik zal straks te één uur gaan eten ; *sengkoq lagghuna entar(a) ka pasar*, ik ga (zal gaan) morgen naar de pasar, *entar*, gaan ; *ètappòrà kèlap sengkoq*, dat de bliksem mij treffe, *tappor* gw, met kracht tegen den grond slaan ; *talĕllĕbbha*, hij mag verdrinken, *talĕllĕp*, in het water wegzinken. Versterkt met *mògha : mògha salamĕddha*, hij zij welvarend. Cogitatief : *sanaddhjan sòghija*, indien hij rijk ware, doch *sanaddhjan sòghi*, al is hij rijk (concessief). In het algemeen hebben, zoals ook hier blijkt, de Conjunctief met inbegrip van den Optatief, de Imperatief, het Futurum en de Conditionalis denzelfden vorm.

In het Nieuw-Javaans luidt het suffix *-ha* en dient het vooral voor den Imperatief ; in het passief van het eenvoudig werkwoord is het, evenals meestal in het Oud-Javaans, *-ĕn ;* gaat het woord uit op een klinker, dan wordt als scheidconsonant *n* tussengeschoven, b.v. *lungaha*, ga ! ; *gawanĕn*, breng het ! Voorbeelden van gebruik in den Conjunctief : *kowe iku duweja garapan lijan*, indien gij ander werk haddet ; *adjrih madĕgga ratu*, hij schroomde als vorst te gaan regeren [2]).

[1]) H. N. Kiliaan, *Madoereesche spraakkunst*, Tweede stuk blz. 35 vv., Batavia 1897.
[2]) In Jav. *mugiya* = *mugi*, moge, heeft *ha* de waarde van een nadruk.

In het B i s a y a wordt door *-a*, gevoegd achter het grondwoord van een werkwoord een Praesens van den Conjunctief en den Imperatief uitgedrukt, b.v. *kuhaa ang sulat*, neem den brief [1]; *buhata kana*, dat worde gedaan ; het Javaans zou hier *-ĕn* gebruiken. Na *ua* of *uala*, niet zijn, en *obus-na*, reeds, drukt de vorm met *-a* een kunnen uit : *ua-ko buhata ang sogo mo*, ik kon uw bevel niet uitvoeren. Zo ook : *obus-na buhata namin ang sogo sa Padre*, wij hebben het bevel van den Padre reeds uitgevoerd. In de derde plaats geeft *-a* als suffix van een substantief te kennen een soort van hetgeen het substantief noemt : *onsang halasa kana* ? wat is dat voor een slang ? — *halas*, slang. Dit gebruik vertoont gelijkenis met dat in het Oud-Javaans, waar het suffix aan substantieven wordt gehecht om zekere gelijkenis aan te duiden, b.v. *wintang kĕmbanga*, de sterren waren als het ware bloemen (V.G. VIII 235, 234).

In het Malagasi komt *-a* niet bij eenvoudige werkwoorden voor, overeenkomstig den regel in het Oud-Javaans; het wordt ook aan adjectieven gehecht. Bv. *sitrana* (*sitran* = *sitra*, Skr. *siddha* + *-ĕn*), moge hij genezen worden ; *mahazoa*, zij in staat, moge kunnen, *mahazo*, is in staat, kan. Voorts vormt *-a* den Imperatief : *mazotoa*, wees ijverig, *mazoto*, ijverig (V.G. VIII 236).

II.

Matthes, die de studie van het Boeginees heeft ontsloten, heeft de in die taal bestaande Conjunctief niet onderkend. Noch in zijn Boeginese spraakkunst (1875) noch in het woordenboek (1874, Supplement 1889) maakt hij er melding van, wat wel vreemd is, daar in de door hem uitgegeven Boeginese Chrestomathie genoeg voorbeelden te vinden zijn.

Het suffix luidt *-ha*, evenals in het Javaans ; het woord krijgt daardoor de betekenis van een Conjunctief of Optatief of een Imperatief, doch vaker dient het om nadruk te leggen, zonder meer. Het Boeginees is buitengewoon rijk aan enclitische woordjes, waarvan er meerderen samen kunnen gaan ; zij staan tussen het woord en het suffix in ; dit laatste komt dus geheel achteraan.Uitzonderingen vormen *ha-to* = *to-ha*, *ha-ro* = *ro-ha* ; *to* geeft te kennen dat ergens nog iets bijkomt, maar is vaak zinledig en niet te vertalen. Om den Conjunctief of den Imperatief uit te drukken, komt *-ha*

[1]) Mentrida, *Arte de la lingua Bisaya-Hiligayna* blz. 212, Tambobong 1894 (Hiligayna is Spaans voor Hiligaynon).

na het werkwoord of persoonlijk voornaamwoord; moet het nadruk geven, dan kan het bij allerlei woorden komen te staan. In verhalenden stijl zal men het niet aantreffen, wel in gesprekken, ook waar die in geschriften worden weergegeven, en in brieven.

Hieronder volgt een aantal voorbeelden, die het gezegde kunnen toelichten:

Uit de practijk des dagelijksen levens [1]: *lokka koha*, ga heen! d.w.z. dadelijk; *ikona riewa ada, iko to-ha balii*, het wordt joù gevraagd, dus moet jíj antwoorden; *pauwanni na laonaha malai*, zeg hem het te gaan halen; *rekko ma'elo'ko ma'pogau' itaiha adimunrinna*, als gij iets wilt verrichten, zie dan toe wat er achter is (wat eraan vast zit); *agiagi tanga'na tuwandja'sa ijanaha muturusi*, wat de zienswijze van den djaksa is, dát moet gij opvolgen (dát worde door u gevolgd); *agaharo kodjo'na*, wat is hij mager! *balu'niha ma'gatti' itjo'mu*, verkoop vlug uw tabak; *kegaenaha lopi ma'elo' mutonangi ma'liwĕng ri Siladja'*, op welk schip wilt gij overvaren naar Saleyer?

Uit: Boegineesch Leesboek door Moehamad Tahir en La Toeppoe Daeng Mappuli, Batavia, Landsdrukkerij, Dl. II (1924), Dl. III (1923): *apa idi'tosiha metau' memĕngi nakko naitai guruta*, want wij zouden bang zijn dat de meester het zag; *ikoha nigao tau*, maar gij, wie zijt gij? (een knaap is, zeer tegen zijn zin, door zijn moeder gewekt en zegt nu:) *indoku hatu, tjakarudu'* (of: *tjakaru'du*) *mu pi na lao tĕddukiwi*, och, die moeder van mij ook, ik had nog slaap en toen ging zij (ons) wekken.

Uit: Matthes, Boegineesche Chrestomathie dl. II 214. — Amsterdam 1872: *de' munaha kareba ripalĕttukĕnga'*, zij hebben mij zelfs geen bericht doen toekomen.

Uit een portefeuille met brieven, Nederlandsch Bijbelgenootschap no. 117, Universiteitsbibliotheek Leiden:

no. 33 van den vorst van Bone: *na rekko ĕngka mutopaha padĕnnuwammu ri ija'*, indien gij nog vertrouwen in mij hebt.

No. 36 van de vorstin van Tanette aan controleur Bakkers: *tĕ' ma'kullena muwa tĕ' kupautoha adaku*, het mag niet zijn dat ik het u niet zou zeggen.

No. 21 van den oud-vorst van Soppeng aan den *arūng matowa* (hoofdvorst) van Wadjo'. Deze brief, die ook in ander opzicht

[1] Ik dank deze voorbeelden aan de heren L. Eldering en G. J. Wolhoff, bestuursambtenaren in Zuid-Selebes.

interessant is, geeft een goed beeld van het gebruik van *-ha* als nadrukwijzer, weshalve hij in zijn geheel moge volgen :

Brief van *Nenè'na I Tjĕlla* met heilgroet en bede. Moge Allah dezen in goede orde, zonder verhindering, doen toekomen vóór den majestueuzen heer *Arūng Matowa*.

Dit zeg ik U : Hier is La Mĕnrĕng gekomen, die zegt dat gij hem gezegd hebt tot mij te gaan en hij zegt dat gij vraagt naar de reden waarom ik Soppeng verlaten heb (mijn vorstelijke waardigheid heb neergelegd). Als gij het wilt weten, zal ik het van het begin af vertellen. Vroeger, toen de rijksgroten van Soppeng in het nauw zaten, strekten zij op alle manieren de handen naar mij uit en mijn gemoed werd oprecht bewogen. Dies zeide ik bij mijzelven : ,,Laat het zijn, als het beschikt is dat zij zullen vliegen (Soppeng verlaten), dat wij dan tezamen wegvliegen, of als Allah over hen beschikt heeft dat zij zullen sterven, laat het dan zijn dat wij allen met elkander sterven. Zo heb ik mij in het slijk laten zakken. Nadat dat gebeurd was, hebben zij mij als een vogelverschrikker laten staan in Soppeng, want ik zag in, dat zij onze ontferming hadden ingeroepen voor hun positie ; daarom waren zij met elkaar overeengekomen mij in Soppeng te plaatsen. Ik volgde hun wil, omdat ik vreesde een opgezwollen buik te krijgen, want ik was een dienaar (als een slaaf) in het land mijner voorvaderen.

La Mĕnrĕng zeide ook : ,,Men zegt dat in den beginne, toen zij U in Soppeng wilden verheffen, gij met hen overeengekomen waart". Maar wij zijn niets overeengekomen. 't Was onze Heer van Wadjo' (*pĕttaha ri Wadjo'*) met wien zij overeengekomen zijn, bij het einde van den oorlog (*pĕttaha i Wadjo' naewa ma'djantji*).

Toen kwamen mijn rijksgroten en het volk van Soppeng om mij te halen en mij naar Soppeng te doen opgaan. Mijn Heer van Wadjo' zeide tot de rijksgroten en het volk van Soppeng : ,,Gij moogt hem niet komen halen, want hij is een zoon van Wadjo'" ; waarop de rijksgroten zeiden : ,,Wij komen niet een zoon van Wadjo' halen, maar wij willen een zoon van Soppeng komen halen (*ana'na mutoha Soppeng ki' ma'elo 'mala*)." Onze heer van Wadjo' zeide : ,,Gij noemt hem terecht zo, toch is hij een zoon van Wadjo' (*nae ana'naha Wadjo'*) ; dit is het teken dat hij als een zoon van Wadjo' beschouwd wordt, dat hij *patola* is (*na patolahatu*), hij is een hoog man in de *adĕ'* (Rijksraad) van Wadjo'. Alleen als gij erin toestemt hem gelijk te stellen met onzen Heer Ma'tinrowe ri La Burawu en zijn opvolger, onzen Heer Ma'tinrowe ri Amala'na, toen

die regeerden [1]), zal ik hem loslaten om hem mee te laten nemen (door u). Maar als gij hem in Soppeng aanstelt en uwe overeenkomst niet naleeft, dan haal ik mijn zoon weer terug." — De rijksgroten en het volk van Soppeng stemden daarin toe. Ik heb hen zelf niet horen overeenkomen, maar wijlen Ranrĕnge [2]).

Ik zeide: „Laat mij niet los en door het volk van Soppeng gehaald worden, want wij hebben nog niet (tot heil van Wadjo') samengewerkt." — Ranrĕnge en Arung Akadjeng zeiden toen tot mij: „Vestig u daar maar (neem de betrekking van *datu* maar aan), 't is zo lastig als gij niet aldus handelt, want onze Heer van Wadjo' is met de rijksgroten en het volk van Soppeng overeengekomen", en zij zeiden nog: „Aldus is de overeenkomst." — Zo gebeurde het dat ik uwe dienaren (mijn vrouw en kinderen) naar Soppeng liet opgaan. In Soppeng verblijvende zag ik niet de nakoming van hetgeen waarin was toegestemd. Ik wachtte op de nakoming der reeds door Onzen Heer van Wadjo' gesproken woorden, maar zag het niet. Dus zocht ik vervolgens zelf hoe ik mijn verblijven aldaar kon verlichten (d.w.z. hoe ik mij van dien last kon ontslaan) maar ik vond het niet.

Maar nu, toen ik te Singkang was, bij gelegenheid dat uw dienaresse, mijn jongste dochter, met La Onrong zou huwen, liet ik een brief aan de rijksgroten van Soppeng brengen, luidende: „Wilt mij ontslaan, want gij allen, die ik tot rijksgroten heb, hebt mij in Soppeng geplaatst (tot *datu* van Soppeng aangesteld). 't Zou goed zijn als gij beaamdet dat ik het niet meer bij u kan uithouden, want ik ben voorwaar bang, dat mijn buik in het land onzer vaderen zal opzwellen (d.w.z. doordat ik mij tegen u bezondig). Voorts heb ik uit verlangen naar mijn rijksgroten er in toegestemd, dat gij mij in Soppeng plaatstet, maar gij wilt mij niet meer." — Ik zond Arũng La Padjung zelf om den brief aan de rijksgroten te brengen om hun te zeggen dat ik mijn ontslag verzocht. Maar zij wilden niet aldus.

't Kwam zover dat Arũng Bila op de bruiloft van uw dienaar (d.i. den Schrijver) verscheen en de gong weer ophing [3]). Daarop

[1]) Schoonvader van den briefschrijver en diens vader, die ook vorst van Soppeng waren geweest.

[2]) Bedoeld is Ranrĕnge i Tuwa of Ranrĕnge Tolotĕnrĕng, twee der zes vorsten van Wadjo', waarvan schrijver er een was.

[3]) Wanneer de vorst van Soppeng aftreedt, houdt men op met het slaan op de ornamentsgong. Het wederophangen daarvan is dus een teken van herstellen in de waardigheid.

zweeg ik weer (d.w.z. legde mij er bij neder), omdat ik bevreesd was dat ik een gezwollen buik zou krijgen. Na het huwelijk ging uw dienaar de patola (= ik) naar Watu ma'tĕrru', want ik zeide bij mijzelf : Daar zal ik mijn werk verrichten, totdat wij over en weer zwijgen (d.w.z. men mij met rust laat). Maar toen ik een jaar in Watu gewoond had, kwamen de rijksgroten en het volk van Soppeng mij weder roepen, medebrengende paarden (om de reis mee te doen). Ik was weder bevreesd voor Allah en dat ik een opgezwollen buik zou krijgen. Ik ging inderdaad met hen op naar Soppeng. Ik verbleef een jaar in Soppeng, de verantwoording dragende van alle handelingen die tegen de gewoonten der voorvaderen waren. Toen heeft Allah mij ingegeven mij terug te trekken, want ik stelde vast dat zij mij niet meer wilden en ik van mijn kant was in het geheel niet in staat te slagen, want het was vroeger niet gemakkelijk geweest voor mij, dat men mij in Soppeng plaatste, want ik had voor mijzelf vastgesteld (dat ik het had aangenomen), omdat ik een dienaar van Soppeng was, want wat mij betreft, ik had er geen verlangst naar, want er is volstrekt niets (*dé' laloha*) dat mij er geschikt voor maakt. Slechts een opgezwollen buik te krijgen was het wat ik vreesde, maar om mijn zienswijze te doen zien was het dat ik aan het goeddunken der rijksgroten voldeed. Dies vermeen ik vrij te zijn van (het gevaar) een gezwollen buik te krijgen. Ook meen ik bij mijn rijksgroten toch verbleven te zijn (*uwonrowi mutoha*) zolang ik dat doen kon. Want gesteld, de heer Arung Matowa had mij gevraagd, waarom meent gij dat zij u niet willen ? dan zou ik alle bewijzen van hun niet willen volledig noemen. Maar dit slechts heeft de Heer Arũng Matowa mij gevraagd (nl. waarom hij afstand heeft gedaan). Dus antwoord ik dit slechts (*na ijatomiha*). Of zo de rijksgroten en het volk van Soppeng mij of anderen mochten vragen, zeggende : „Waarom meent gij dat wij u niet willen", dan eerst zou ik niet anders kunnen doen dan de volledige bewijzen dat mijn rijksgroten mij niet willen, vast te stellen. Heil !

Geschreven te Laboso, Dinsdag, 12 uur, 1278 (A.D. 1862).

III

In aansluiting bij het bovenstaande kan er nog op gewezen worden dat ook het Soendaas de Conjunctief bezeten heeft. De vragende voornaamwoorden luiden in deze taal : *kumaha, sabaraha, naha, saha, iraha, mana,* allen op één na gaan dus uit op *ha*. *Kumaha* is „hoedanig ?", in bevestigenden zin „zodanig" ; het woord is te

splitsen in *kuma* + *ha* en *kuma* is *ka* met infix *-um-*. In Tont. is *-ka* achtervoegsel met verschillende betekenissen als: toch, nog, weder, samen te vatten als nadrukgevend, *kuma* te vertalen met: zoals ik heb gezegd, verklaard, aangetoond (Tont. wb. s.v. *ka* en *kuma*). In het Boeginees wordt *ka* ook als nadrukleggende enclitica gebezigd, b.v. *pesĕdding ka o*, sta toch op!; *na rekko ka-i*, indien inderdaad; Makassaars evenzo: *inaika antu arenna*? hoe heet hij? Voorbeelden van *kumaha* bevestigend in Soendaas: *kumaha di dinja*, zoals gij (hij) verkiest; *gantjang kumaha kilat*, zo vlug als de bliksem. — *Sabaraha* is te splitsen in *sa* + *bara* + *ha*. Vgl. Oud-Jav. *barang*, wie of wat het ook zij; evenzo in Tag (*bala*), b.v. *sabalang menalo*, aan wien het ook zij die overwinnen zal; *Bis. bala*, elk; Mak. *barang, bara*, Boeg. *bara, barang*, geeft een onbepaalden zin te kennen: wellicht, misschien; *sĕ' bara tau*, welk mens ook; *bara seuwa*, één, wie of wat ook; *barang anre*, het een en ander eten, als Soend. *baranghakan*; Mal. *sabarang*, gewoon, alledaags, Jav. *sabarang(an)*, wie, wat dan ook. Het vermoeden is uitgesproken dat *ng* het lidwoord is dat oudtijds *bara* met een volgend substantief en een deelwoord verbond. (V.G. VIII 172). Soendaas *sabaraha* bevat eveneens *bara*. — *Naon*, wat? heeft als nevenvorm *nahaon* en *nahaeun*, *o* is een door slordig en snel spreken gewijzigde uitspraak van *eu*; *-eun* beantwoordt aan Jav. *-ĕn* in *koĕn*, gij; het is een verbreding en verzwaring van het woord waardoor het nadrukkelijker wordt; op dezelfde wijze zegt men *etaeun* voor *eta*, die daar; *itueun* voor *itu*, die daarginds enz. *Naha* wordt gebruikt om een zin vragend te maken, b.v. *naha daek atawa hĕnteu*? wilt gij of niet? — *naha teu njĕri*? waarom heb ik geen pijn? Op dezelfde wijze wordt ook *naon* gebruikt: *naon ki semah teu boga ewe*? zijt gij(gast) niet getrouwd? terwijl omgekeerd *naha* gebruikt wordt als *naon*, b.v. *ulah aja naha-naha* = *ulah aja naon-naon*, er moge niets (onaangenaams) geschieden! — *naha* en *naon* zijn dus gelijkwaardig en de verbreding werkt niet meer als nadruk. *Naha* kan gesplitst worden in *na* + *ha*, *na* in vragenden zin is thans verkorting van *naha*; bevestigend wordt het ook gebruikt, men zal b.v. nadat iemand een verklaring heeft afgelegd, zeggen: *na*, wat dan zoveel wil zeggen als: ziedaar, zie je wel, daar heb je het, zo is het! Ik houd dit *na* voor een nasalering van *ta*, emphatisch *tah*, met dezelfde betekenis. Dit is identiek met Jav. *ta*, dat echter enigszins anders gebruikt wordt. — *Saha*, wie? en *iraha*, wanneer? bevatten ook den uitgang *ha*; *i* is het in verwante talen

veel voorkomende aanwijzende woord, dat vóór persoonlijke voornaamwoorden geplaatst, deze nadrukkelijker maakt. Bv. Tont. *iaku* naast *aku, iaku ĕ makailĕk ko ra'itja,* ik ben op de hoogte, gij niet ; *itjo* is nadrukkelijk van *ko ;* tot een gewonen vorm verzwakt, is het opnieuw door voorvoeging van *i* versterkt : *iitjo* (Tontemboansche spraakkunst blz. 237 vv., alwaar vele voorbeelden gegeven worden [1]). Het wordt ook voor aanwijzende voornaamwoorden geplaatst als *iasa* naast *asa,* deze, dit (bij den spreker), *iana* naast *ana,* die, dat (bij den aangesprokene) ; *isia* naast *sia,* die, dat daar, ook pers. vnw. M.m. geldt hetzelfde van Mori'sch, Tae', Boeginees, Makassaars, Javaans enz., ook Soendaas *ijeu, itu* bevatten hetzelfde prefix. De betekenis van *ra,* die verschillend kan zijn, in verband met de betekenis ,,wanneer" van *iraha* kan ik niet verklaren. 't Is echter duidelijk, dat zowel *saha* als *iraha* het suffix *ha* bevatten.

In de genoemde vragende voornaamwoorden is *ha* een vast element geworden, men kan dus niet langer van nadrukkelijke vormen spreken, men zou *ha* thans aanwijzer van vragende voornaamwoorden kunnen noemen. Alleen *mana,* waar, van waar, van daar, maakt een uitzondering, b.v. *beu meureun manaha teuing,* wat zal het dan (i.c. een vreugde) zijn !, dit is nadrukkelijker dan *mana teuing.*

Van het gebruik van *-ha* tot vorming van een Conjunctief of Imperatief is in het Soendaas geen spoor meer te vinden.

R. A. KERN, LEIDEN.

[1]) De titel luidt : N. Adriani en M. L. Adriani geb. Gunning, *Hoofdstukken uit de spraakkunst van het Tontemboansch.* 's Gravenhage 1908.

DE OORSPRONG VAN HET DJAMBISCHE RIJK, HET RIJKSSIERAAD SI GOENDJAI EN DE EENDAGSVORST

In zijn politiek testament geeft de legendarische Minangkabause wetgever Datoek Katoemanggoengan de larashoofden deze opdracht: „Sticht een rijk in Palembang, opdat de schepen kunnen varen naar Djambi [1]) en van daar door tot ons land". Inderdaad was Djambi, aan de machtige verkeersader, de Batanghari, gelegen, voor het Pagarroejoengse rijk bij uitstek het knooppunt voor de gehele overzeese handel, m.n. voor die van en op Malaka en Java. Doch daardoor is het ook een plek geworden waar legenden van allerlei streken bekendheid verwierven en in het weinige dat van die literatuur pas bekend is, vindt men trekken uit de Javaanse, Palembangse, Maleise en Minangkabause legenden terug. Een van de merkwaardigste Djambische verhalen is dat, waarin ons het ontstaan van het Djambische rijk wordt verhaald. Er zijn tal van redacties van bekend en de Westerse schrijvers zijn niet moe geworden de inhoud in het kort weer te geven [2]). Deze komt hierop neer, dat een zekere Datoek Padoeka Berhala, een Turk (?) of een Hindoeprins, zich nestelde op het eilandje voor de mond van de Batanghari gelegen, dat naar hem Poelau Berhala [3]) genoemd werd. Op de vaste wal stichtte hij het rijkje Oedjoeng Djaboeng. Uit zijn huwelijk met een Minangkabause prinses werden vier kinderen geboren Orang Kaja (O. K.) Gemoek, — Pingai, — Kedataran en —

[1]) Djambi zelf was een onderhorigheid van Pagarroejoeng en aan dat rijk cijnsplichtig. Vgl. Francis in T.v.N.I. 1839, I, blz. 137. Voor de Batanghari als handelsweg vgl. T.B.G. 57, 1916, blz. 253-4.

[2]) Zie T.N.I. III, 1840, 1, blz. 372 en v. en VIII, 1846, 4, blz. 44 en v.; Veth, *Midden-Sumatra* 1882, III, blz. 201; T.B.G. 48, 1906, blz. 113 v.; Mennes, K.T. 1932, blz. 28-9; Tideman-Sigar, *Djambi* 1938, blz. 64-5. De prachtige kris Si Goendjai is besproken en afgebeeld in T.B.G. 48, 1906, blz. 106 (C. den Hamer).

[3]) Voor „Berhala" vgl. H. Kern in B.K.I. 1917, blz. 495; deze D. P. Bahala komt ook voor in een rĕntjong-handschrift uit Krintji; Westenenk, T.B.G. 1922, blz. 101, waar hij als vorst van Minangkabau optreedt; vgl. ook Westenenk in T.B.G. 57, 1916, blz. 245 en 255 (Bahalo en Bharala).

Item, waarvan laatstgenoemde, die over bovennatuurlijke kracht beschikte, na zijn vaders dood de door Djambi aan Mataram verschuldigde cijns weigerde door te zenden, daar hij, kleinzoon van een Minangkabause prinses, oordeelde dat de cijns Pagarroejoeng toekwam. De Mataramse vorst liet toen op raad van zijn wichelaars uit Pemalang, een wonderkris smeden, vervaardigd uit ijzer, dat gestolen moest zijn uit negen dēsa's, waarvan de naam begon met Pa of Pah, aangezien O. K. Item voor andere wapens onkwetsbaar was. De kris werd gesmeed in een hol te Pamådjå Pait (een der negen Pa-dēsa's, vroeger Marådjå Pait geheten). O. K. Item hoorde er van, reisde met de achterstallige cijns naar Mataram [1]), dat hij op listige wijze vóór de cijnsprauw wist te bereiken, drong als bedelaar verkleed onder een bedrieglijk voorwendsel het smidshol binnen, bemachtigde de nog onvoltooide kris, doodde veertig smeden en trok op naar Mataram. De hevig ontstelde vorst, die ons als een lafaard afgeschilderd wordt, bood hem zo onverhoeds zijn dochter Poetri Ratoe als vrouw aan, dat O. K. Item niet eens tijd kreeg zich voor het huwelijk in trouwornaat te steken en daarom de kris als hoofdsieraad (goendjai) van voren onder de hoofddoek schoof. Vandaar dat het wapen de naam Si Goendjai (Djambisch Si Gindjē) kreeg. Als bruidsgift of pand voor de bruidsgift stond O. K. Item het rijk Djambi af, dat daarop door de koning aan zijn dochter, als echtgenote van O. K. Item, werd afgestaan, terwijl O. K. Item zelf als vorst over dat rijk werd erkend. Te Oedjoeng Djaboeng had de inhuldiging plaats, waardoor zijn oudste broer O. K. Pingai uit zijn eerstgeboorterecht werd ontzet. Hieraan wordt dan de instelling toegeschreven, volgens welke vóór elke troonsopvolging een nakomeling uit de lijn van Pingai één dag vorst zal zijn. In de avond van die dag roept hij de nieuwe vorst uit, waarbij hij hem de Si Goendjai in de buikband steekt. Naar aanleiding van de Maleise tekst van dit verhaal, zoals het door enige anak radja in 1905 aan de assistent-resident van Djambi werd verhaald, geef ik hieronder enige beschouwingen. In deze tekst mogen we zien de trouw overgeleverde versie van de gewijde stichtingslegende van het rijk Djambi [2]).

---

[1]) Volgens sommige bronnen ging O. K. Item naar Mataram om de vorst te helpen de rijken van Brebes, Pemalang, Penanggoengan, Kendal, Djapara, Demak en Tatamak te onderwerpen. Veth, Midden-Sumatra 1882 : III, blz. 201.

[2]) T.B.G. 48, 1906, blz. 113 v. De tussen haakjes geplaatste getallen betreffen de bladzijden van dit tijdschriftartikel.

In tweeëerlei opzicht is dit eenvoudige Maleise verhaal merkwaardig. Ten eerste geeft het in verhulde vorm een sprekende illustratie van de door Rassers in zijn Pandji-roman en daarop aansluitende latere publicaties op zo overtuigende wijze ontwikkelde theorie betreffende de indeling der archaische Indonesische samenleving [1]) en ten tweede verklaart het niet alleen de betekenis van het Djambische rijkssieraad, doch ook de gehele rijksinrichting.

Dat O. K. Item een sprekende Pandji-figuur is, blijkt uit zijn tocht overzee. In feite is hij niet veel meer dan een zeerover [2]), een hoedanigheid die hij niet verloochent, als hij op zijn thuisreis met zijn jonge vrouw de hoofdman der Koeboe-laoet (Semang), een zeeschuimer, aanneemt als zijn broer (blz. 131 en 132). Op zijn voorstel verheft Poetri Ratoe de hoofdman dan tot rechter in scheepvaartzaken, doch tevens vergunt hij deze Praboe Wiro Lang di laoet zelf naar hartelust te zeeschuimen, een typische Hermestrek. Verder wordt O. K. Item geschilderd als een tegelijkertijd goddelijke en monsterlijke figuur ; soms ziet hij er uit als iemand waarin een dēwa is gevaren, dan is zijn gelaat schoon, doch „tempo tempo boeroek roepanja" (blz. 116). Ook de vorst van Mataram meent nu eens te doen te hebben met een „dēwa dari kajangan" (blz. 122), dan weer vreest hij deze „laki gagah sakti" als iemand waarin „banjak djin dan mambang" gevaren zijn (blz. 124). En zijn vrouw bemint en vreest hem om die zelfde reden (blz. 125). Ook is onze held het type van de goddelijke bedrieger. We zien hem eerder op Java komen dan de prauw waarmee hij de reis heeft aanvaard, doordat hij zich door zijn schipper na een voorgewende twist schijndood over boord laat zetten, waarna de schipper — die zich dan zelf als O. K. Item bekend maakt, aan een visser vraagt het lijk op Java te begraven, alles met het doel de Mataramse vorst te doen weten, dat de cijnsboot met O. K. Item op komst is. Naderhand geeft die schipper dan voor, dat O. K. Item tijdens een onweer met veel bliksem, in de lucht verdwenen is (blz. 116 en v. en blz. 123). Doch intussen heeft de Mataramse vorst ondervonden, dat O. K. Item zich in zijn rijk bevindt, waar hij

---

[1]) Dr. W. H. Rassers, *De Pandji-roman* (1922) ; *Over den oorsprong van het Javaansche Tooneel*, B.K.I. dl. 88 (1931), blz. 317 en v. ; *Inleiding tot een bestudeering van de Javaansche kris*, Med. Kon. Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde nieuwe reeks, dl. I, no. 8 ; *On the Javanese kris*, B.K.I. dl. 99 (1940).

[2]) Als zodanig ziet hem ook P. de Roo de la Faille in *Feestbundel Kon. Bat. Genootschap* dl. II (1929); vgl Rassers, Kris, blz. 572. Het vaartuig van O. K. Item is een pendjadjap, de gewone prauw der orang laoet (Pijnappel), waarvan vroeger zeerovers, later alleen nog maar vorsten (Klinkert) gebruik maakten.

zich door list in het smidshol, waarin de vorst in het geheim de kris der negen dēsa's laat smeden, meester maakt van het nog niet afgevijlde wapen, de veertig smeden doodt na het aambeeld met de kris in tweeën gestoten te hebben, waarop hij onverwachts door de dodelijk verschrikte vorst met de Poetri Ratoe gelukkig gemaakt wordt (blz. 119-120).

Zien we O. K. Item dus op bedrieglijke wijze zijn vrouw verkrijgen, tevens blijkt, dat zijn persoon zich verbindt met, zelfs als het ware herboren wordt in, de kris. Ook dit is weer een echte Pandji-trek [1]). Op het tijdstip, dat O. K. Item zich van het wapen meester maakt, heeft het lemmet nog de rechte vorm; later, na zijn huwelijk laat hij het wapen volgens een tekening versmeden tot een kris met vijf bochten (loek) en een nagakop aan het boveneinde (blz. 126). Wanneer we bedenken, dat deze mythe het begin van alles wil geven, is het zeer wel mogelijk, dat in O. K. Item de figuur wordt uitgebeeld, die de Javaanse pamor-kris naar Midden-Sumatra heeft gebracht [2]). Dit verklaart ons iets van de betekenis der mythe van Tan Talanai, die steeds als inleiding op die van O. K. Item verteld wordt. Deze reuzenvorst kon niet door een metalen lans, doch uitsluitend door een puntige steen worden gedood [3]).

Is door het bovenstaande wel duidelijk gemaakt, dat O. K. Item een Pandji-figuur voorstelt, dan rijst de vraag: stemt ook zijn optreden overeen met Rassers' schildering van Pandji als representant van de totale gemeenschap. Rassers wijst op de merkwaardigheid, dat smid en vorst wel als één figuur beschouwd worden, dat zij vertegenwoordigen dezelfde totale gemeenschap, doch dat ze ook wel als elkaars natuurlijke vijanden optreden [4]). Sterk komt die identiteit tot uiting in de eretitel van de vorst van Pagarroejoeng „hapa(r) basa(r)" de grote smidse

[1]) Rassers, Inleiding, blz. 436. Dr Rassers, die ik bereid vond deze verhandeling door te lezen, was zo vriendelijk mij te wijzen op de overeenkomst, die er bestaat tussen O. K. Item en Ken Angrok (d.w.z. Pandji) uit de Pararaton (Verh. B. G. LXII, blz. 60). „Ook Ken Angrok vindt, als hij bij de smid Mpoe Gandring de besteide kris komt halen, deze nog niet afgevijld; ook hier vermoordt de rijksstichter de smid; hij vernielt het aambeeld, en de stenen vijzel, waarin het vijlsel wordt opgezameld slaat hij in tweeën. De overeenkomst is hier wel frappant".

[2]) J. E. Jasper en Mas Pirngadie, *De Inlandsche Kunstnijverheid in Ned.-Indië*, dl. V (1930), blz. 162 en 163. Volgens de geschiedenis van Toengkal was het Adityawarman, die in zijn gevolg een pamor-ijzersmid van Java meebracht, een kedemang, wiens nakomelingen deze kunst in de doesoen Merloeng nog in het begin dezer eeuw uitoefenden.

[3]) T.N.I. VIII, 4e deel, 1846, blz. 42.

[4]) Rassers, Inleiding, blz. 464 en 483.

tevens het grote slaapvertrek betekenend [1]). Ook bij O. K. Item hebben we met een zelfde identiteit te doen. De smeden zijn in hun hol bezig met het vervaardigen van de kris der sembilan dēsa, d.i. de kris der totaliteit, gesmeed uit ijzer der acht windstreken en het middelpunt [2]). Met deze kris stoot O. K. Item het aambeeld in tweeën, een verdeling van de totaliteit bewerkend, — tevens een rijksdeling (Mataram — Djambi) — met een mogelijkheid voor huwrelatie tussen beide helften. O. K. Item beleeft in het aardhol zijn wedergeboorte (menjelmah, blz. 129), hij wordt phratrierepresentant, vorst en toekomstig echtgenoot van 's konings dochter. De plek zijner wedergeboorte (initiatie), zo bepaalt hij na zijn huwelijk, wordt van Pamådjå Pait herdoopt in Meråd jå Pait „sebab O. K. Item Merådjå Pait darahnja tertoempah di boemi ini" [3]) (blz. 121). Doch ook de door middel van de kris door O. K. Item gedode smeden beleven een wedergeboorte. Immers, wanneer O. K. Item later de kris der negen dēsa's laat versmeden tot een initiatiewapen met vijf slangebochten en een nagakopje, haalt hij de smeden weer uit het hol en neemt hen nog later zelfs mee naar Djambi, om hun gelegenheid te geven, de kris op zijn schip af te werken (blz. 126 en 131). De smeden behoren bij uitstek tot de aardphratrie, dus ook bij O. K. Item.

Zien we in O. K. Item zich de representant van de aardphratrie manifesteren, 's konings dochter, de schrandere Poetri Ratoe representeert de hemelphratrie. Het bekende antagonisme tussen beide phratries komt telkens tot uiting zowel in het bij herhaling zich voordoend meningsverschil tussen de beide echtelieden vóór O. K. Item's troonsbestijging als in het ongepaste optreden van laatstgenoemde tegenover de Mataramse vorst, die trouwens bang voor hem is. Zelfs pogen de wederzijdse bedienden het oneerbiedig optreden van O. K. Item weleens voor de vorst te verbergen door voor te wenden, dat onze held hoofdpijn heeft en daarom pas morgen kan komen als de vorst hem vandaag verwacht (blz. 124).

[1]) Vgl. St. Sampono en Saidi Rasoel, *Hikajat Tjindoea Mato*, blz. 9. Bij dorpsoorloogjes zond de Minangkabause vorst een smid met zijn pajoeng naar het strijdtoneel en zodra deze afgezant dit vorstelijk waardigheidsteken in de grond gestoken had, moest de strijd gestaakt worden.

[2]) Het woord dēsa hebben we hier dus op te vatten in de Batakse zin (dēsa na oealoe); trouwens het Javaanse pa of pah, waarmee de namen der negen dēsa's moeten beginnen, betekent ook richting, windstreek.

[3]) Het is duidelijk dat bij deze uitdrukking gedacht moet worden aan tempat toempah darah = geboorteplaats. Pahit = bitter, wijst op toverkrachtig; pahit lidah is niet alleen Bittertong, doch ook tovertong. Vgl. voor bitter bloed nog: *Balische bezweringsspreuken* door J. L. Swellengrebel, T.B.G. 83, 1949, blz. 161.

Ontmoeten de vorst en vorstin van Mataram echter O. K. Item in hun hoedanigheid van schoonouders, dan bewijst hij hun grote eer, hetgeen de vorst verbaast — ,,want zo netjes was O. K. Item niet altijd" — (blz. 127), doch welke houding van eerbied geheel past tegenover de vrouwenleverende groep.

Het onverwachte huwelijk van O. K. Item wordt besproken en formeel door de godsdienstbeambte (pegawē) gesloten op een plek gelegen tussen het smidshol en de residentie. Als bruidsprijs vergt Poetri Ratoe het Djambische rijk, waarover O. K. Item verklaart niet te kunnen beschikken. Poetri Ratoe werpt hem daarop tegen, dat hij dan ook de aan Mataram verschuldigde cijns niet had mogen aanhouden. Het is duidelijk, dat Item hierbij heeft gedacht aan de Minangkabause, Poetri Ratoe aan de Mataramse aanspraken. De vorst bepaalt, dat Djambi de mas kawin (dan wel : de tanggoengan mas kawin blz. 125) zal uitmaken en dat O. K. Item door deze zo te voldoen, verlost zal zijn van het bezitsrecht over Djambi. Aldus geschiedt, de huwelijksoptocht naar het paleis begint en dan schaamt O. K. Item zich tegenover de bruid, die fraai is uitgedost (dodot serbang kelek bakal karmasan dan soenting goendjainja), er zelf zo schamel bij te lopen en hij maakt dan het veel zeggende gebaar de kris der negen dēsa's van voren onder zijn hoofddoek te steken, zo dat de gondjo, die, fraai versierd, bij de Djambische rijkskris enigszins uit de schede steekt, op zijn voorhoofd de plaats inneemt van de goendjai. Na driemaal een sembah gemaakt te hebben roept O. K. Item dan uit, dat de vorstelijke initiatiekris der negen dēsa's de naam Si Goendjai (Djambisch Si Gendjē) [1]) zal dragen. Is bij O. K. Item in die samenvoeging van hoofddoek en kris, dus van de specifiek matrilineale en specifiek patrilineale type-voorwerpen, een totaliteitsbeleven te onderkennen, hetzelfde zien we bij Poetri Ratoe, die als tegengeschenken niet alleen een stuk met slangenfiguren versierd lijnwaad van zeven span lang, een gele pajoeng en het rijk Djambi, doch ook enige wapens waaronder de lans Si Nantjan ten huwelijk meekrijgt [2]), die dienen om de jonge vorstin te stellen onder de bescherming van

[1]) Gondjo = bovenste smalle aangesmede rand van het krislemmet. Goendjai = gouden voorhoofdssieraad van lovertjes en parels tussen twee gouden haarspelden, soenting. De gondjo van Si Goendjai is afgebeeld bij Den Hamer op de foto tegenover blz. 112, waarop ook duidelijk een der gevleugelde singa's boven het holletje met de kala op het krislemmet zichtbaar is. De naam van de kris wordt telkens anders gespeld, goendjai, goendjei, gindjē, gendjē enz.

[2]) Ook de naam van deze lans wordt telkens anders geschreven : Si Nantjan, Senantang, Sanandjan enz.

de zegen harer voorouderlijke familiestukken (berkat poesaka dari toea toea ; blz. 127). Deze lans, zo bepaalt de vorst van Mataram, zal het tweelingwapen (kembar) van de Si Goendjai zijn —: de Djambische vorst draagt de kris, en de lans is het wapen der vorstin (blz. 130). Tijdens de thuisreis naar Djambi bevinden deze rijkssieraden zich aan boord van het vaartuig van Poetri Ratoe, de „Belahan Semangka" met de Boeraq op de voorsteven [1]). Aan de zeerover Loembo-loembo gila, door haar tot zeevorst Praboe Wiro Lang di laoet verheven, toont zij de kris, haar man laat hem de lans zien. Op de vraag welke van de twee de pajoeng-, welke de pakoe negeri is, antwoordt O. K. Item : Senantjan is de pakoe, Sigoendjai is de pajoeng, doch de poetri verklaart : de vorst van Mataram heeft bepaald er is geen pakoe pajoeng, het rijk (de rijkssieraden van) Djambi is (zijn) Senantjang en Si Goendjai, daaraan moet voortaan de cijns opgebracht worden, doch alleen wie de Si Goendjai in handen heeft wordt door het gehele volk van Djambi gehuldigd (blz. 133). Hiermee wordt tot uitdrukking gebracht, dat in de totaliteit van het te stichten Djambische rijk, dus na de verheffing van de vorst het patrilineale totemteken van de clan der vrouw, terugtreedt. De lans en pajoeng van de Poetri Ratoe worden dan ook niet bewaard bij de andere rijkssieraden, doch door O. K. Gamoek, de mangkoeboemi, een vrouw, die ons getekend wordt als stichtster van een der bangsa XII (zie beneden), nl. de Air Hitam, bestaande uit het vrouwelijk keukenpersoneel [2]).

Nu een enkel woord over de stichting van het Djambische rijk. Toen O. K. Item, na aankomst van de Djambische cijnsprauw te Mataram, in de balē pengadapan de achterstallige huldegift aan de vorst wilde afdragen, verklaarde laatstgenoemde, dat deze cijns nu en in de toekomst toekwam aan Poetri Ratoe, daar het Djambische rijk aan haar als mas kawin was afgestaan. Tevens deed hij zelf volledig afstand van al zijn rechten op Djambi, welke regeringsdaad door alle aanwezige ministers, krijgsoversten en onderhorige vorsten met het zegenend „amin" werd bekrachtigd (blz. 125).

---

[1]) Belahan Semangka = part van de semangka-vrucht. Het vaartuig van de Poetri is het enige van de gehele vloot, dat een naam draagt, aan de tuinbouw ontleend (vgl. Rassers, Kris, blz. 561). De boeraq op de voorsteven van het statieschip wil aangeven, dat door haar huwelijk met O. K. Item, de Islām naar Djambi werd gebracht (vgl. Tideman-Sigar blz. 29).

[2]) Vgl. Mennes t.a.p. blz. 32-3. Air Hitam, ook wel geschreven : Aoer Hitam, was een soort van apanage van de sultane van Djambi. Voor de Djambische rijkssieraden zie men nog: *Notulen Bat. Gen.* Juli 1904, blz. 70 en Mei 1905, blz. 44 met bijlage V.

Kort daarop drong de vorst er op aan, dat O. K. Item met Poetri Ratoe naar Djambi zou afreizen, om daar een geheel onafhankelijk aan geen land schatplichtig rijk te gaan inrichten.

Hiermee begint het vorstelijk echtpaar onmiddellijk wanneer het zeegebied van Djambi bij de boekit Segoentong-goentong bereikt wordt. Na de ontmoeting met de zeeroverhoofdman, een Semang, Loembo-loembo gilo (= dolle zeehond), die door middel van tampoei-sap de pamor-tekening op steekwapens kan doen opkomen, neemt O. K. Item de rover als broer aan en verheft Poetri Ratoe hem op plechtige wijze tot zeevorst met de titel Praboe Wiro Lang di Laoet (= moedige zeearend). Aan hem wordt dan de rijkskris Si Goendjai toevertrouwd om deze in een zilveren vaas met tampoei-sap te bewaren. Hij blijft ook bij de vorstin aan boord, zogenaamd om haar naar Djambi te loodsen. Te Oedjoeng Djaboeng aangekomen verneemt O. K. Item, dat zijn broers aan de kust gebleven zijn en niet, zoals hij hun voor zijn vertrek had opgedragen, te Kota Kandis een nieuwe hoofdplaats (rijk) gesticht hebben; ook dat wordt dus zijn taak [1]).

Nadat Poetri Ratoe zich met lichaam en ziel aan de familie van haar man heeft overgegeven, nodigt O. K. Pingai, de oudste broer van Item, haar uit aan wal te gaan. Ze bezingt dan in een pantoen Oedjoeng Djaboeng als een nieuw rijk, waarop O. K. Item op dezelfde wijze getuigt, dat Oedjoeng Djaboeng een oud rijk is. O. K. Gemoek beantwoordt beiden: „Er zijn twee kaarsen, twee fakkels, opgehangen aan het huis van de laksamana (vlootvoogd), zwijg er over, heb geduld, morgen maken we tezamen onze opwachting". De bedoeling is duidelijk, de twee fakkels zijn O. K. Item en Poetri Ratoe, ieder met eigen rijkssieraad (totem), waaruit het nieuwe rijk zal ontstaan.

Allereerst moet men de bevolking van het te stichten rijk bijeenroepen. Negen afgezanten worden uitgezonden en twee Javaanse radēns: Karta Negara en Poespo Widjojo weten door hun liefelijk stemgeluid de mensen tot zich te trekken „als mieren naar zoetigheid". Deze negen gezanten stellen zowel de hoofden der negen dēsa's voor, waarnaar de rijkskris aanvankelijk genoemd werd, m.a.w. de gezamenlijke nederzettingen in negen districten verdeeld, als de hoofden der negen groepen ambachtslieden en

---

[1]) Dit „Kota Kandis" is het Kandis uit de Nāgarakṛtāgama (anders: Krom, Geschiedenis, 1926, blz. 413).

hofbedienden, die de vorst van Mataram op voorstel van zijn echtgenote aan Poetri Ratoe had meegegeven t.w. 1-3 ijzer-, goud- en zilversmeden, 4 architecten, 5 scheepsbouwers, 6 nettenknopers, 7 toekang tapak mendjangan [1]), 8 padoeanda (slaapkamerpersoneel, pages) en 9 speellieden. Zij zijn de sembilan loerah (een typisch Javaanse titel), die in de kroningsproclamatie genoemd worden. Deze gelocaliseerde genealogische groepen van hofdienstplichtigen (orang keradjaän of — beseko) behoren tot de veelbesproken bangsa XII d.z. de twaalf geslachten (soekoe of bangsa), waartoe ook de onderhorigen der beide genoemde radĕns, de hoofden der bangsa of soekoe Mara sĕbo en Petadjin behoren. Beide titels zijn tot het einde van het sultanaat in gebruik gebleven [2]). Hieruit blijkt afdoende, dat naar Djambische opvatting er wel degelijk een verband bestaat tussen de sembilan (IX) loerah en de bangsa XII, zoals adatrechtbundel XXII terecht zegt, doch door Haga wordt tegengesproken. Naast de negen loerahs, Mara sĕbo en Petadjin moet er dus nog een twaalfde bangsa zijn. Haga meende, dat dit onmogelijk de VII en IX koto kunnen zijn. Toch is dit het geval. We zeiden boven reeds, dat O. K. Item in Djambi eigenlijk een horigheid zag van het Minangkabause rijk en dat was ook de mening van de vorst van dit rijk, de daulat van Pagarroejoeng. Volgens een legende heeft deze daulat Djambi tot een zelfstandig rijk verklaard, toen uit een reuzeschildpad, op wiens rug de vorst een sirihpruimpje had gekauwd een knaapje geboren werd, nadat die schildpad door het nuttigen van het uitgekauwde sirihpruimpje zwanger geworden was [3]). Hieraan ligt echter een historisch gebeuren ten grondslag; evengoed als de vorst van Mataram heeft de daulat van Pagarroejoeng Djambi tot zelfstandig rijk verheven en daarbij in het bijzonder de echt Minangkabause VII en IX koto vermeld. Het betreffende deel van een zeer oud geschiedverhaal der nagari Palangki in Minangkabau geef ik in Bijlage I, aangezien het sprekend aan-

[1]) Deze groep dienstplichtigen, die blijkens adatrechtbundel XXII blz. 333 tot het eind van het rijk voorkwam, behoorde tot de hoofdgroep Marasĕbo, die stond onder de reeds genoemde Javaanse Raden Karta Nagara of Karta Menggala. Wat de taak van deze toekang tapak mendjangan was, is mij niet bekend. In het Jav.-Ned. Wdb. I blz. 458 vond ik wel *tapa ngidang*, doch als een wijze van ascese. Dat de negen groepen van dienstplichtigen elk onder een loerah woonden in de negen dalen (loerah) der zijrivieren van de Batanghari, zoals Haga vertelt, is zeer wel mogelijk, want de noordelijke waterscheiding van deze rivier heet Boekit sembilan loerah.

[2]) Tideman-Sigar blz. 70 en 71. Zie ook Haga, *Feestbundel Kon. Bat. Gen.* dl. I (1929), blz. 235 en v.

[3]) H. T. Damsté in T.B.B. XX, 1901, blz. 281.

toont, dat Djambi's benedenland Javaans, het bovenland Minangkabaus ingesteld is.

Ter afronding wijs ik er nog op, dat de vijf slangebochten, die O. K. Item in de kris liet smeden, niet anders kunnen voorstellen dan de vijf soekoe's, waarin de Djambische adel verdeeld is [1]). Snouck Hurgronje heeft in zijn „Aanteekeningen ter voorlichting van den politieken agent bij het samenstellen van een nota betreffende Djambi" (1901) er al op gewezen, dat er tussen de drie hoogste soekoe's trouwverboden bestonden, zodat we daarin mogen zien een tot vorstenadel verworden clanstelsel.

De veertig smeden, die de kris vervaardigen om O. K. Item te vermoorden, vinden we terug in het geslacht der veertig radja's of soekoe radja ampat poeloeh, een afstammingsgroep van een lid uit de hoogste adel, dat de vorstelijke huwelijksadat had geschonden [2]).

Ziet men in het voorgaande geschetst hoe uit de rijkskris en zijn geschiedenis de gehele inrichting van het rijksbestel valt te verklaren, dan kunnen we nu teruggaan naar Oedjoeng Djaboeng, waar Poetri Ratoe en O. K. Item als twee fakkels straalden aan het huis van de laksamana en waar de bevolking was saamgeroepen om na een feest van veertig dagen en nachten de verheffing van de vorst te beleven. O. K. Item en Poetri Ratoe zitten in volle statie op de troon, omstuwd door het ganse volk. De Poetri laat nu de beide rijkssieraden halen, waarvan de Si Goendjai zich nog bevindt in de zilveren vaas met tampoei-sap van Pangĕran Wiro Lang, de Djohorese laksamana. Deze legt het wapen neer voor de Poetri Ratoe en haar echtgenoot en krijgt dan van de Poetri de opdracht het volk de betekenis van het rijkssieraad te verklaren. Hij voldoet hieraan door driemaal met luide stem uit te roepen, dat het vorstelijk paar in de plaats getreden is van de vorst van Mataram, dat de kris Si Goendjai als rijkssieraad door het Djambi-volk vereerd moet worden en dat de onderhorige landen elk derdehalf jaar de cijns moeten opbrengen als teken van trouw aan het rijkssieraad. Wordt de eed van trouw geschonden dan zal er van boven geen groeipunt van onder geen wortel zijn, en het volk zal gevloekt worden door de „sahiang" en „doewato". „Wie de rijkskris heeft is onze vorst, van wien men niet afvallig worden mag". En als

[1]) Tideman-Sigar blz. 71.

[2]) Snouck Hurgronje hoorde vertellen dat die soekoe radja ampat poeloeh de oorspronkelijke volksadel uitmaakte.

Praboe Wiro Lang di laoet de kris uit het tampoei-sap genomen en aan O. K. Item overhandigd heeft, huldigt het juichende volk zijn nieuwe heer. Poetri Ratoe verklaart nog, dat de lans Se Nantjan(g) en de overige uit Mataram meegebrachte wapens de pengiring (= volgeling-begeleider) van de rijkskris zijn. De lans wordt dan aan de mangkoe boemi toevertrouwd. De taak die Praboe Wiro Lang hier vervuld heeft, is in andere legenden toebedeeld aan de Radja Sari of — Sahari, de eendagsvorst. In het algemeen heeft men in de Radja Sahari te zien de representant van de oorspronkelijke gezagsdragers der woonbevolking van een landstreek, die later onder een van elders afkomstig vorstenbestuur geraakt (grondvoogd). Aangezien hierop thans niet verder kan worden ingegaan, volsta ik met de opmerking, dat de Semang Praboe Wiro Lang, de Djohorese laksamana was, die in het zeegebied voor Djambi het gezag uitoefende en aan wie tijdelijk het rijkssieraad toevertrouwd was. Of de verbroedering met O. K. Item en het in het bezit komen van de kris wel zo vriendschappelijk gegaan is als de mythe vertelt (boven blz. 176), valt te betwijfelen, doch hoe dit ook zij, in het zeeroversnest Oedjoeng Djaboeng, vlak tegenover Poelau Berhala was Wiro Lang de aangewezen man om de van Java teruggekomen O. K. Item met het vorstelijk gezag te bekleden door hem het in bewaring genomen rijkssieraad te overhandigen. Op die kris had Wiro Lang de pamor-tekening doen opkomen, d.w.z. de tekening van het nieuwe rijk, dat men ging stichten van het oude Oedjoeng Djaboeng uit. Dit rijk was zelf een pamor- of mengtekening, en bestond na de verovering niet alleen uit de Poetjoek Djambi (d.i. Oedjoeng Djaboeng), het belasting- en dienstplichtige kerngebied der negen loerahs met de door Poespo Joedo en Kerta Negara veroverde gebieden Moeara Siboek (Maro sĕbo) en Patadjin (boven blz. 178), doch ook uit de schatplichtige rantau, t.w. de Djohorese Toengkalstreek en de Minangkabause en de Palembangse bovenlanden van Djambi, die alle drie evenals het rijk zelf als bruidsgiften van ingetrouwde prinsessen bij het rijk gekomen zijn. Want dit is een opvatting, die we op heel Sumatra aantreffen, het rijk belichaamt het matrilineale aspect, de vrouw is één met het rijk zelf, de vorst is de representant van het patrilineale aspect. Door zijn grote magische potentie verwekt hij het leven in het rijk; hij is wat men op Bali noemt de lingga ing djagat [1]). Wordt men hem

[1]) Van der Tuuk, *Kawi-Bal.-Ned. Wdb.* III s.v. *lingga.*

ontrouw dan verliezen mens, vee en gewas hun groeikracht en zijn vervloekt.

Het rijkssieraad wordt het veroveringswapen, het wordt Si Goendjai-mabok, zoals de onderdanen, die na de kroningsplechtigheid zich aan het tampoei-sap [1]), waarin de kris gedoopt was bedrinken, het wapen noemen, elkander dan met hoogdravende titels aansprekend (blz. 139). Terecht heeft de Roo de la Faille in deze bijnaam het op veroveringslust dronken Djambi herkend [2]). Doch het wapen deed meer. Vergezeld van een weefsel trok het Djambi's binnenland in. Overal waar de hoofden het weefsel van de gezanten (djenangs) aanvaardden, kwam hun gebied bij het Djambische rijk en werd het schatplichtig aan Si Goendjai, welke naam de Roo dan ook meent te mogen verklaren uit goendja d.i. schatting. De schatplichtige hoofden werden met fraaie titels gelukkig gemaakt. Aldus groeide Djambi tot een groot Midden-Sumatraans rijk, zich uitstrekkend van het Oosten tot Krintji in het Westen. Daar stuitte het op de Minangkabause bandarstaat Indrapoera.

De officiële Djambische geschiedenis laat niet Praboe Wiro Lang, doch O. K. Pingai, de oudste broer van O. K. Item als radja sahari fungeren, zogenaamd omdat hij bij terugkomst van zijn jongere broer ten behoeve van deze afstand deed van zijn eerstgeboorterecht [3]). Nog een andere lezing laat de eendagsvorst pas ontstaan als O. K. Kamo (Gamoek?) na de dood van de drie kinderloze broers O. K. Pingai, Padataran en Item uit Java terugkeert met vijf kinderen, waarvan het vijfde de eigenaardigheid vertoont, dat het nog jonger is dan de jongste zoon (bongsoe), weshalf het Baroedjoe heet. Baroedjoe, waarschijnlijk een Javaans knaapje, wordt dan tot vorst verheven en de legitimaris wordt eendagsvorst [4]).

Het bestaan van de eendagsvorst komt tot uitdrukking in de troonopvolgingsregel: ,,Hilang radja bergenti radja, hidoep radja, mati radja" (blz. 139) d.w.z. bij defungeren wordt de vorst door een andere opgevolgd, na zijn verheffing sterft de vorst. Die stervende vorst nu is de eendagsvorst. Als zodanig doet dienst de loerah van de bangsa Djeboes, een nakomeling van O. K. Pingai,

---

[1]) Dat de beschonken onderdanen het tampoei-sap vergelijken met urine (blz. 327), doet denken aan de verwisseling van kris en teeldeel bij de vorst. Rassers, Kris, blz. 549.

[2]) *Feestbundel Kon. Bat. Gen.* 1929, II, blz. 327. T.N.I. III, 1840, 1, blz. 380 rept van de verovering der Djambische binnenlanden door O.K. Item.

[3]) Tideman-Sigar blz. 65 en bijlage II hierachter.

[4]) Nog een andere lezing geeft Adatrb. XXII, blz. 331 en v.

die de streek bezat rondom de waaiervormige Batang Hari-delta. Djeboes betekent in- en uitgaan; het geslacht van die naam bewaakte dus de riviermondingen, die van zee uit toegang tot het rijk verlenen [1]). Als voornaamste taak van de eendagsvorst geldt de verheffing van de nieuwe vorst na defungeren van zijn voorganger. De loerah van Djeboes, die bij afwisseling voortkomt uit de beide hoofdkalboe's der soekoe t.w. Poerbawangsa en Angsodito, wordt na het overlijden van de soeltan door de orang laoet van Sabak geroeid tot Simpang waar zich op linker- en rechteroever de graven van O. K. Item en O. K. Pingai bevinden, en vandaar door de orang Djeboes naar de hoofdstad, waar hij zich in vol vorstelijk ornaat met de rijkssieraden gedurende één dag aan het volk vertoont. 's Avonds om vijf uur wordt de nieuwe sultan aan de verzamelde menigte vertoond. Het hoofd van de adels-soekoe Kedipan vuurt dan het bronzen kanonnetje Si Djimat af [2]), het hoofd van de adels-soekoe Perban luidt de gong Setimang Djambi [3]) en roept luide: ,,Hoort gij allen, onderdanen van het rijk Djambi, de VII en IX koto, Djeboes, Air Hitam, Patadjin, Mara Sĕbo, Poetjoek Djambi en IX Loerah, deze is onze Vorst". Het volk juicht de vorst toe. De radja sehari steekt nu de vorst de kris Si Gendjĕ in de buikband, zeggende: ,,Wees koning, Gij, Jongere broeder! Zowel elke druppel water als de grond, die gelijk is aan het hoofd van ons, uw onderdanen, zijn in uw zorgen aanbevolen." Hij maakt knielend de sembah, welk voorbeeld door adel, hoofden en ambtenaren gevolgd wordt. Hierdoor gaat de radja sehari onder, onmiddellijk wordt uit de wissel-kalboe zijn opvolger gekozen.

Ofschoon de eendagsvorst nominaal het zelfde rijk als zijn gebied heeft te beschouwen als de soeltan, is hem in de latere piagems een eigen ressort toegewezen, doch uit de hierachter afgedrukte bijlage II is de glans van zijn oude grootheid nog te ontwaren. Daarin zien we in herinnering gebracht, dat hij is een nakomeling van Datoek Padoeka Berhala en diens zoon Kiai Pingai; zijn gebied strekt zich uit van Sialang berlantak basi bovenstrooms (grens Sumatra's Westkust) tot Oedjoeng Djaboeng benedenstrooms en in zee tot een geweerschot afstands voorbij het eiland Beraloeh (= Berhala) [4]). In dit gehele rijk mag hij gaan en wonen, waar hij wil; waar hij

[1]) T.N.I. III, 1840, 1, blz. 382.
[2]) T.B.G. 1906, 48, blz. 127.
[3]) *Notulen Bat. Gen.*, Juli 1904, blz. 70.
[4]) Ook wordt gezegd: ,,tot waar zoet en zout water zich mengen en het mes wegdreef (pisau hanjoet)".

zich neerzet wordt zijn huistrap niet ondergraven, brengt hij een wond toe, hij betaalt geen smartegeld, doodt hij iemand, hij betaalt geen bloedprijs [1]), trouwt hij ergens, hij trekt de vrouw tot zich, wordt iemand zijn schoonzoon, hij moge zijn van de hoogste adel of een gewoon man, dan wordt daarbij de oude adat van Djeboes gevolgd. Bovendien heeft hij een uitgebreide zelfstandige rechtsmacht enz.

In het door de bangsa Djeboes bewoonde gebied, dat noch dienst- noch schatplichtig is aan de soeltan, mag hij alleen grond toewijzen en niet, zoals elders, lagere hoofden of zelfs de soeltan. Hij heeft slechts één plicht, per jaar moet hij 1000 atappen zenden om het vorstenverblijf te helpen afdekken, een zuiver symbolische hulde.

Deze eendagsvorst, tevens rijksgrondvoogd, lijkt dus op het eerste gezicht slechts een doublure van de vorst zelf. In werkelijkheid is hij echter tevens een middelaarsfiguur, die niet alleen de matrilineale en patrilineale aspecten in zich vereenigt, doch die deze ook bij de troonsverheffing bijeenbrengt en doet opgaan in de totaliteit van het rijk. Zijn rijkssieraad is de vlag (lans plus weefsel).

Vroeger was er een pantoen bekend, waarin de hoge plicht van het rijksbestuur (vorst en eendagsvorst) werd bezongen de acht kapitale delicten met gestrengheid te vervolgen, daar anders het rijk te gronde zou gaan. Die pantoen begon aldus:

Itoelah makanan si radja doeman,
Minoeman si radja sari :
Poetjoek boelatnja bergentas,
Oerat toenggalnja bergali.

Van Ophuysen meent, dat het onnodig is, dat het eerste tweetal versregels iets betekent en verklaart dan ook niet wie de radja sahari en de radja doeman zijn, hoewel dit vraagstuk hem wel heeft bezig gehouden [2]). Nu zijn de rijmzinnen in zulke adatspreuken zowel in Minangkabau als in de Bataklanden en elders nooit zonder betekenis; zij bevatten integendeel in bloemrijke taal een zinspeling op de inhoud van de volgende versregels. Hierover moge ik het nu niet hebben, maar wel wil ik er op wijzen, dat in de pantoen de radja doeman vergeleken wordt met de groeipluim, de radja sari met de wortel van het gewas. Dit laatste is voor een grondvoogd zeer begrijpelijk. In de radja doeman hebben we de

[1]) Hetzelfde gold voor Wiro Lang, de zeevorst.
[2]) Bijdr. K. I. 6e volgreeks, 2, 1896, blz. 196.

rijksvorst te zien; het woord toch betekent de landverdeler of landinrichter. Dat dit de bedoeling is blijkt n.m.m. uit hetgeen we in Krintji terugvinden.

Krintji was een aristo-democratisch zelfbestuur, dat de suzereiniteit van Djambi erkend had, evenwel niet zoals de Djambische onderhorigheden periodiek cijns opbracht, doch deze alleen bij de troonsbestijging voldeed. Deze huldegift werd afgehaald door een Djambisch gezantschap, dat het rijkssieraad Si Gindjē [1]) als legitimatiebewijs en een stuk lijnwaad, kain saboel loeki loeki, als geschenk voor de hoofden meebracht (serah naik, djadjah toeroen). Daarbij moest een bepaalde route worden gevolgd, waarbij eerst de drie voornaamste hoofden van het land bezocht dienden te worden: zij waren 1e depati Pajoeng, 2e depati Bijang Sari (= Sahari) en 3e depati Atoer Boemi. In de eerste herkennen we de Djambische mangkoe boemi (boven blz. 176), die belast was met de bewaring van de pajoeng en lans Senandjan of Senatjan(g) van Poetri Ratoe. Ook de Krintjische mangkoe boemi, depati Pajoeng, bewaart een lans, waarvan de steel uit een enkele idjoekpen heet te bestaan (betataran segar djantan), evenals die van de vorst van Minangkabau. Depati Bijang Sari is de eendagsvorst of -vorstin (bijang = moeder) en depati Atoer Boemi, d.w.z. de rijks- of wereldregelaar, is de rijksvorst of radja doeman. Interessanter nog wordt deze gehele materie wanneer men dit hoofdendrietal beschouwt in verband met de radjo nan tigo sēlo van Pagarroejoeng, de pajoeng nan tigo kaki uit de Minangkabause rantau, de toengkoe nan tigo van Solok Selajo en de dalihan na toloe in de Batakse koeria's en weet, dat deze drietallen bestaan uit de representanten der bekende drie genealogische groepen, die voor de instandhouding van de gemengd territoriale genealogische gemeenschappen op zijn minst vereist zijn. Wij zwijgen hierover, dit opstel werd reeds te uitvoerig. Wellicht dat een beroepsethnoloog eens aanleiding zal vinden van de eendagsvorst, die men schier overal in de archipel terugvindt, — het sprekendst op Celebes (karaeng siallo en andere namen) — een afgeronde studie te maken, waarbij dan ook de Javaans ratoe sakedap en de bruigom als eendagsvorst niet vergeten mogen worden [2]).

V. E. KORN, 's GRAVENHAGE.

[1]) Blijkbaar bezigde men daarbij een plaatsvervangend wapen met een reehoornheft bestaande uit een gewei van zeven vertakkingen; Klerks in T.B.G. 39, 1897, blz. 23. In Serampas en Soengai Tenang heet de schenkdoek: „kain gembar gemitir", Klerks t.a.p. blz. 25.

[2]) Vgl. Dr C. Nooteboom in Indonesië II, 1948, blz. 250; Babad Tanah Djawi (editie Olthof), blz. 116 en 117 en Adatrechtbundel 39, 1937, blz. 306-307.

BETREFT DE AFSCHEIDING VAN DJAMBI VAN HET MINANGKABAUSE RIJK

..... maka berdjalanlah radja itoe kedalam negeri poelai setelah sampai radja itoe kedalam negeri poelai maka disoeroeh himpoenkanlah orang nan badoeo batigo berempat sakoto nan inggan djambi moedik nan inggan simalidoe hilir adalah tiga boelan lamanja radja didalam negeri poelai kemoedian setelah sampai tiga boelan maka rapatlah orang itoe kedalam negeri poelai semonjo kemoedian maka menitahlah radja kepada soetan di djambi sarto damang dan bathin moelanja hambo panggil angkau datang kemari karano hambo hendak mambarikan rantau kepada soetan karena hambo tidak akan koeaso datang kemari melihat sagalo hambo raijat dalam batang rantau ini itoelah sebabnja hambo hendak memberikan kepada angkau nan seinggan simalidoe hilir nan seinggan tanah pilih moedik laloe katoedjoeh koto sembilan koto laloe kapoentjak djambi sambilan loerah sampai kapatadjin moearo siboek melainkan poelang kepada angkau memalentahkan kemoedian maka soekalah damang dan bathin rioeh dan pangeran serta soetan itoe setelah selesai demikian itoe maka disembilih kerbau doea ēkor seēkor bernama boedjang binoeang nan seēkor bernama boedjang moesmah seēkor dihadapkan moedik nan seēkor hadapkan hilir maka darah soedah dikatjau toelang soedah dikoeboerkan dagingpoen soedah dimakan maka ditoeroenkan taliti kepada soetan di djambi oendang tinggal dibatang rantau toengan kembali ke minangkabau kemoedian maka di karangkan djandji boeat soempah satih kepada soetan didjambi olēh radja kita djikalau gadang tidak bolēh malēndoh djikalau pandjang tidak bolēh melindih tjaradik nan tidak bolēh mengitjoeh, toemboeh salah maka beroetang, toemboeh doeso maka mati, itoelah imanat radja kito kepada soetan nan didjambi nan tidak boelih dioebah barang siapo mehoebah dimakan koetoek daulat radjo kito pada siang dan malam roentoeh tabing sikakak oenkar ambatjang sibaroek karam poelau sikoebin karing moearo koetjipak maka kan poetoes oendang dibatang rantau setelah soedah imanat radjo digamgam dēk soetan didjambi maka dipati dengan doa dan fatihah maka radja kembali ke minangkabau, soetan kembali ke djambi .....

PIAGEM VAN DE LOERAH DJEBOES, DE RADJA SEHARI

Stempel:

Alwasau Billahi Adjeli
Soeltan Achmad Zainoedin
Ibnoes Soeltan Machmoed
Facharoedin Almarhoem.

Alwasau Billahi Adjeli
pengēran Ratoe Ningrat
Ibnoes Soeltan Taha
Saifoedin.

Hadjerat Nabi Sollollohoe Alaihi Wasallam, seriboe tiga ratoes sepoeloeh toedjoeh, pada tahoen Dal, kepada delapan hari boelan Rabbi'l Awal, hari Chamis, waktoe djam poekoel tiga sorē.

Bahwa pada katika itoelah Doeli Padoeka jang Moelia Soeltan Achmad Nasaroedin Maulana Soeltan Moehammad Faharoedin serta anakda padoeka Seri Pangēran Ratoe Karta Ningrat Soeltan Ratoe Seri Inglogo mengoerniai Loerah Djenal tjap soerat oendang-oendang pedjadjahan. Bagindalah menetapkan jang seperti mana-mana istiadat lembaga dari pada zaman dahoeloe-dahoeloe itoe melainkan kembali tetap djoega adanja. Maka peri jang demikian itoe sekali-kali tiada mengoebahkan poerbakala dahoeloe itoe olēh Baginda sampeilah kepada soeriat jang moetaachirin ditetapkan djoega adanja. Maka adalah perijo-perijo Djeboes itoe asal dari pada orang Kiai Pingi, anak Datoek Padoeka Berhala; maka adalah perbatasan kehoeloenja Sialang Berlintak Besi dan kehilirnja Oedjoeng Djaboeng dilaoetnja Poelau Beraloeh sipemedilan kelahoetnja, serta dengan soeratan barang dimana jang dikehendaki disitoe dia piginja hingga doedoek bertangga berchabar sahadja kepada penghoeloe jang menentoekan satoe-satoe waktoe, kerena perijo-perijo Djeboes itoe doedoeknja tidak tepapas, tangganja tidak tesoendoek, loekah tidak sepampas, mati tidak sebangoen dengan jang banjak dan djika dia semondo barang di mana-mananja menarik djika semondo kepada perijo-perijo Djeboes Pangēran atau Radēn atau Kemas atau Mentri atau barang siapanja melainkan memboeat kawi Djeboes djoega selamalamanja dan djikalau toemboeh bitjara besar atau bitjara ketjil perijo-perijo Djeboes melainkan keradjaännja djoega jang menjoedahinja tidak boelih kepada pengoeloe jang lain membitjarakannja sitoe

kepada Soeltan djika tidak tasoedahi olēh keradjaännja melainkan keradjaännja djoega jang membawanja kebawah Doeli Soeltan tiada berpatih dan tiada bermentri hingga doedoek dibawah Soeltan dan djika disoeroeh olēh Doeli Soeltan kepada mentri atau pepatih membitjarakannja itoelah jang disoempah disetiakan jang tiada boelih dioebahkan selama-lamanja dan djika dioebahkan mengadap kehoeloe kena koetoek bisa koewi jang dipertoean di Pagarroejoeng, mengadap kehilir kena koetoek Datoek Padoeka Berhala, keatas tidak berpoetjoek kebawah tidak berakar ditengah dilarik koembang, padi tanam lalang jang toemboeh, demikianlah jang ditetapkan Doeli Baginda kepada Oemar bin Arsad serta warisnja melainkan adanja.

HET VERBUM INFINITUM IN HET INDONESISCH

1. *Infinitivus.*

Tot het infiniete werkwoord rekent men : *infinitivus, participium,* en *absolutum.*

Infinitivus en participium zijn in het Indonesisch niet door een eigen vervoegingsvorm aangeduid. Zij zijn aan elkaar gelijk en dezelfde vorm kan ook tot uitdrukking van een indicativus gebruikt worden. Bij onovergankelijke werkwoorden vinden wij geen vervoeging, bij de overgankelijke werkwoorden bestaat de vervoegingsvorm uit het voorvoegsel me + neusklank. B.v. : Nikmat benar *berdjalan-djalan* pagi hari. Tak baik *tidur* lama-lama. *Memasang* petasan selamanja berbahaja.

Daarom moeten wij voorzichtig zijn met het aanwijzen van een infinitivus. Het Indonesisch heeft een eigen syntaxis, geheel verschillend van de Indogermaanse talen. Na hulpwerkwoorden wordt nooit de infinitivus gebruikt maar de indicativus; zelfs in verbinding met een voorzetsel kan de indicativus gebruikt worden (zie 3).

De infinitivus heeft een uitgesproken substantivisch karakter. In vele talen wordt dit verduidelijkt door toevoeging van een lidwoord. Zo was het ook in het oude Maleis van Sjriwidjaja, b.v. : tatkālānja *jang mangmang* sumpah ini (itulah waktunja mengutjap sumpah ini).

In de bahasa Indonesia wordt geen lidwoord bij de infinitief gebruikt, maar het substantivische karakter blijkt wel, wanneer de infinitief zich met zelfstandige naamwoorden of persoonlijke voornaamwoorden in een nevenstelling verbindt. Zelfs is de verbinding met een aanwijzend voornaamwoord mogelijk : *Mati itu* tunangan hidup.

De infinitief verbindt zich in nevenstelling (annexio) zowel met het voorafgaande als met het volgende woord. B.v. : Itu bukan *tempat membuat sarang.* Bukan itu *tudjuan hidup perempuan* (STA. Lajar terk.). *Kewadjiban membajar padjak.*

Hierbij zijn bepaalde regels op te merken.

1. Verbonden met een voorafgaand woord heeft de infinitivus meestal een *finale* betekenis. Het is dus een nevenstelling van doel.

2. Wanneer een infinitivus van een intransitief werkwoord zich met een volgend woord verbindt, is dit tweede woord de bedrijver (pelaku). Het is dus een subjectieve nevenstelling.

3. Wanneer een infinitivus van een transitief werkwoord zich met een volgend woord verbindt, is dit tweede woord het object (pelengkap). Hier is dus een objectieve nevenstelling.

Tot aanvulling van bovenstaande voorbeelden volgen hier nog enige verbindingen van intransitieve werkwoorden in subjectieve nevenstelling en van transitieve werkwoorden in objectieve nevenstelling. I n t r a n s i t i e f : *Tidurmu* terlalu njenjak. Makin lama makin tjepat *larinja*. Dari mana *datangnja* ? Sebagai terbang *lari kudanja*. T r a n s i t i e f : *Minum anggur* merusakkan badan. Ilmu *memindahkan njawa*. Pertjobaan *mendirikan organisasi*.

2. *Participium.*

Zoals reeds opgemerkt is, heeft ook het participium geen eigen kenmerkende vorm : bij onovergankelijke werkwoorden geen vervoegingsvorm, bij overgankelijke werkwoorden voorvoegsel me + neusklank. Verleden of tegenwoordig deelwoord wordt niet onderscheiden, zomin als de tijdsfactor ooit door vervoeging uitgedrukt wordt. B.v.: *Tiba* di Kroi, Sukarto pergi kepoliklinik, tempat ia mengobat orang sakit (STA. Lajar terk.). *Tahu*, bahwa utjapannja tiada didengar orang lain, perkataan jang mula-mula sekali keluar dari mulutnja, ialah *melepaskan* perasaan kalbunja : „Ah lambat benar engkau datang" (STA. Lajar terk.). *Mendengarkan* teguran itu, Dja Dasun mempertjepat larinja (Muh. Kasim). *Melihat* mereka berbisik-bisik itu, tukang pidato kita bertambah gugup (Muh. Kasim). Orang besar-besar itupun taadjub rupanja, *melihat* keindahan tari itu.

Het gebruik van het participium is in het Indonesisch zeer algemeen en evenals de infinitief verbindt het zich met andere woorden in een nevenstelling. Daarom is in vele gevallen niet gemakkelijk uit te maken, of wij met een participium, dan wel met een infinitivus te doen hebben. B.v.: Bermatjam-matjam pikiran datang *menggodanja* (St. Pamuntjak, Pertemuan). „Bagaimana sekarang, Masri ?" kata bapanja, seakan-akan *menghelanja* ketepi pantai, dari dalam lautan pikiran jang *mengganggunja* itu (St. Pamuntjak, Pertemuan). Kulihat orang sedang bersedia hendak *mentjariku* (Habib Maharadja, Nasib). Untuk *membelandjaimu* 3 tahun lagi, tidak sanggup kami rasanja (St. Pamuntjak,

Pertemuan). Engkau ta' tahu apa-apa: karena itu aku ta' dapat *menerimamu* disini (Bagindo Saleh, Bunga Mawar). Sambil *menundjuk membelai-belai* bunga jang segar-segar itu, ia berkata: „Bagaimana engkau tersesat ditengah-tengah rimba ini? Siapa jang *menanammu* disini?" (STA. Lajar terk.).

In de bovenstaande voorbeelden hebben wij inderdaad met het participium te doen. Twijfel dat hier sprake kan zijn van een infinitivus is niet op zijn plaats. Noch hulpwerkwoorden noch voorzetsels worden in het Indonesisch met een infinitivus geconstrueerd.

Maar een nadere beschouwing van zinnen als: „*Siapa jang menanammu* disini?" werpt wel licht op de aantonende wijs van de subjectieve vorm (bangun pelaku). Het kan wel niet anders of deze aantonende wijs is eigenlijk gevormd door het participium. Een zin als: *saja melihat* zou dus feitelijk betekenen: *ik ben ziende.* Voor de praktijk heeft niettemin die vorm wel de betekenis van de aantonende wijs.

Zoals we zagen verbindt dit participium zich dus met een volgend woord in een *objectieve nevenstelling.* Verbinding met subject komt *niet* voor. Precies hetzelfde heeft ook in het Arabisch plaats, waar wij door de verbuiging, — de genitief i —, de verbinding van deelwoord en object nog duidelijker kunnen zien. B.v.: Allāhu chālikulardi (Allah jang mentjipta bumi). Kullu nafsin dzāikatulmauti (Para njawa mengetjap almaut).

Evenzo komt ook de verbinding met het persoonlijk voornaamwoord voor: Innahu mulākī*kum* (Ialah jang menemui*mu*).

Verbinding met een voorafgaand woord is eveneens mogelijk, maar hier wordt de grens tussen infinitivus en participium wel erg vaag. De betekenis van deze verbinding is meestal *finaal.* B.v.: *akal melepaskan* diri. Sekalian rumah didusun itu sudah dibersihkan belaka, sebab akan dipakai kelak djadi *tempat memberi makan djamu* jang beratus-ratus banjaknja (STA, Dian jg ta' kundjung padam).

Dezelfde finale betekenis en dezelfde onzekerheid of we met infinitivus dan wel participium te doen hebben treedt ook op bij de verbinding van twee werkwoorden. B.v.: Ditengah dusun tiada berhenti-henti orang *bekerdja mendirikan* sebuah balai jang besar lagi lapang (STA, Dian). *Tinggallah* engkau *menunggu* rumah kita. Beberapa orang jang tua telah *pergi mengelu-elukan* mereka, membawa segala sendjata alat (STA, Dian). Oleh sebab itu djanganlah anakku *lupa mengutjap* sjukur kepada Allah, karena kita ada berbahagia seperti ini (Hardjosumarto, Rusmala Dewi).

3. *Verbindingen van werkwoorden met een voorzetsel.*

Uitgaande van de Indogermaanse gedachtengang zou men een infiniet werkwoord verwachten in verbinding met een voorzetsel. Maar het Indonesisch heeft hier zijn eigen constructie. Het voorzetsel beïnvloedt de vervoeging niet en kan gewoon met de *indicativus* verbonden worden. Zeer algemeen zijn de verbindingen met *untuk* en *hendak* (om), in finale betekenis. B.v.: Orang jang gemuk tetapi malas disembelih oleh mereka *untuk dimakan* (Taulu, Bintang Minahasa). Pada suatu hari tuannja dipanggil orang, *hendak didjamunja* (Taulu, Bint. Min.). Tjepat sebagai kilat kulompati dia, *hendak kubunuh* (Tisna, Setahun di Bed.). Pada suata masa kamu semua *akan kutipu* djuga (Taulu, Bint. Min.).

Hierboven zijn verbindingen gekozen met het finiete werkwoord in de objectieve vorm (bangun pelengkap), om de indicativus duidelijk te bewijzen. Maar verbindingen met de subjectieve vorm (bangun pelaku) zijn natuurlijk evengoed mogelijk evenals verbindingen met onovergankelijke werkwoorden. Uit de bovengenoemde constructie moeten wij dan concluderen, dat we ook hier met een *indicativus* te doen hebben, althans met het participium in de functie van een indicativus. B.v.: Sehari-harian itu orang memasak-masak *akan mendjamu* sekalian alat (STA, Dian). Selain *dari pada terdjun* kedalam sungai, tak ada djalan *akan melepaskan* dirinja dari kepungan orang banjak itu (Suman, Kasih ta' terlarai). *Dari pada berputih mata,* lebih baik berputih tulang (Peribahasa).

4. *Absolutum.*

Het absolutum is ook een soort deelwoord. Het belangrijkste verschil is dat het eigen vormen heeft, terwijl het gewone participium in het Indonesisch dat niet heeft. Het kan gevormd worden zowel van onovergankelijke als van overgankelijke werkwoorden.

De vormen van het absolutum zijn: 1. *grondwoord*; 2. *voorvoegsel ter*; 3. *voorvoegsel ke*; 4. *combinatie ke — an.*

De betekenissen van deze zo verschillend gevormde absoluta lopen enigszins uiteen, maar zij gaan alle uit van dezelfde grondgedachte: een *voltooide* handeling of een *mogelijke* handeling. Eenvoudig uitgedrukt dus: *gedaan, te doen of doenbaar.*

Verder hebben zij bepaalde eigenschappen gemeen in hun verbinding met andere woorden. De overgankelijke absoluta verbinden zich wel rechtstreeks met het object, maar er is een voorzetsel,

oleh of *kepada* nodig bij de verbinding met hun logisch subject (pelaku). Hierover meer in 8.

5. *Grondwoordelijk absolutum.*

Grondwoordelijke absoluta zijn moeilijk herkenbaar juist omdat ze vormloos zijn. Sommige komen niet als finiet werkwoord voor, behoudens in afleidingen, andere wel. Onder de opvallende absoluta noemen wij : *tampak, kena, dapat, laku, musna, maklum*, enz.

Dapat vinden wij ook in andere betekenissen als finiet werkwoord : 1. kunnen, 2. verkrijgen. De betekenis als absolutum is : *verkrijgbaar*. In onderstaand citaat blijken deze 3 betekenissen duidelijk.

„Untuk mentjukupkan sjaratnja, *dapatkah* (1) engku mentjarikan rambutnja ? Selembarpun tjukuplah ! Kalau tidak *d a p a t* (3) rambut itu, hari kelahirannja boleh djuga. Tetapi kalau *d a p a t* (3) keduanja, itu lebih baik lagi".

„Wah, kedua benda itu amat susah *didapat* (2), pak. Kalau rambutnja, barangkali *dapat* (1) djuga diakalakalkan, tetapi hari lahirnja itu memang susah benar, sebab dia bukan orang disini. Tetapi kalau ta' *d a p a t* (3) benda itu, bagaimana pak, ta' *dapatkah* (1) bapak menolong saja ?", tanja orang muda itu dengan agak tjemas (Hardjosumarto, Rusmala Dewi).

Zoals hierboven al opgemerkt is heeft verbinding met het logische subject plaats door *kepada* of *oleh*. B.v. : *Dapat-dapat* sadja djalan *kepadanja*. Sementara itu *dapatlah* pikiran *kepada Matindas* akan membuat dua patung. Djika bulan setelah seminggu tiba di B, *tampaklah oleh kita* setengahnja jang terang.

6. *Absolutum met praefix ter.*

Ook het absolutum met *ter* drukt een *voltooide* of een *mogelijke* handeling uit. Maar uit deze grondgedachte hebben zich nog een paar speciale betekenissen ontwikkeld.

Ter verbindt zich zowel met overgankelijke als met onovergankelijke werkwoorden, zelfs met adjectieven. Wanneer het stamwoord een *r* in de eerste lettergreep heeft, valt de *r* van het voorvoegsel af ; in een enkel geval verandert de *r* in een *l* : *telandjur*.

Bij *tepermanai* is de stam reeds een afgeleid woord. Het grondwoord is permana = Skrt pramāna, maat, hoeveelheid. Maar een dergelijke formatie met een afgeleid woord blijft een uitzondering.

Betekenissen :

1) duidt een toestand aan als gevolg van een voltooide handeling : terbuka, termasuk, tertidur, tertjapai, terpelihara, terkenal, terpendam, tertulis, termaktub, terikat, tersebut, tertjitak, tersuntuk, terserah, tersedia, tertambat, terpasang, tergantung, terdiri, terpaksa, tersinggung, tersantuk, terdjual.

2) mogelijkheid dat een handeling kan optreden, b.v. : Tengoklah seberapa *tertengok* dan pandanglah seberapa *terpandang* (Suman, Kasih ta'terlarai).

Vooral met een ontkenning treedt deze betekenis dikwijls op, b.v. : Nasi ini tidak *termakan*. Hati rindu tidak *tertahan*. Tiada djuga *terdengar* sahutan (Tisna, Ni Rawit).

Naast deze algemene betekenissen van het absolutum hebben zich nog twee andere betekenissen speciaal voor de *ter*-vorm ontwikkeld.

3) duidt een toestand aan die plotseling, onverwacht of toevallig opgetreden is, zoals *terkedjut, terdjatuh*. B.v. : Buku saja *tertinggal* disekolah. Pentjuri itu *tertangkap*. Perbuatan itu *terlihat* olehnja. Ketika itu baru *terpikir* oleh mereka itu, bahwa pekerdjaan jang terburu-buru itu ta'kan berhasil (Tisna, Ni Rawit).

4) Bij sommige woorden ontstaat de betekenis, dat de voltooide toestand *te ver* gegaan is en *niet gewild* is. Zo is het geval bij : *terdorong, terpaksa, tersinggung,* maar nog sterker komt dit uit bij : *telandjur, terlampau, terlalu*.

Hieruit ontwikkelde zich ook de elatief of superlatief bij de bijvoeglijke naamwoorden.

7. *Absolutum met praefix ke en combinatie ke — an.*

Het absolutum met praefix *ke* is een archaistische vorm. Het stamwoord komt dikwijls niet meer afzonderlijk voor. De betekenis sluit zich geheel aan bij de normale betekenis der absoluta : het duidt een toestand aan als resultaat van een voltooide handeling, waarbij dikwijls ook het element van plotseling en onverwacht optreedt.

kalah	ketemu	ketjewa
ketjundang	kepingin	ketjemplung
ketawa	keplesed	ketjuali

Natuurlijk bestaat er wel verband tussen dit absolutum en de woordvorming van substantiva met het praefix *ke*. Deze zou men gesubstantiveerde absoluta kunnen noemen, zoals *kekasih* en *kehendak*. Maar die woordvorming is thans zeer zeldzaam.

De gecombineerde formatie *ke — an* heeft naast de gewone betekenissen van het absolutum ook nog een speciale betekenis: *getroffen* of *bevangen door*. Wij vinden dus deze 3 betekenissen:

1. duidt een voltooide handeling aan of toestand als resultaat daarvan: *ketakutan, kelihatan, kedengaran, kerasaan,* enz. B.v.: Distasiun P. *kedengaran* sajup-sajup bunji fluit kereta api jang datang dari M. Diantara penumpang jang turun *kelihatan* perempuan jang sudah kita kenal distasiun M. tadi (Muh. Kasim).

2. mogelijkheid dat een handeling kan optreden. Deze betekenis komt vooral voor bij een ontkenning, b.v.: tiada *kepertjajaan,* tiada *kekenalan* rupanja.

3. Getroffen of bevangen zijn door wat het grondwoord aanduidt. Het grondwoord behoeft niet altijd een werkwoord te zijn. B.v.: *keheranan, ketakutan, kebakaran, kelezatan, kedinginan, kelaparan.*

Aku *kematian* saudara. Tadi malam ibu *kedatangan* djamu. Tak pernah orang *ketjurian* disitu. Siapa *kehilangan* tjintjin itu?

8. *Verbindingen en constructies van het absolutum.*

Evenals het participium heeft ook het absolutum een adjectivisch karakter. De benaming verbaal-adjectief duidt aan, dat het toch ook zijn verbale en praedicatieve functie niet verloren heeft.

Wanneer wij het adjectivisch karakter hier in beschouwing nemen, moeten wij dadelijk onderscheid maken tussen de aanduiding van: 1. een *onafhankelijke eigenschap,* zoals: *adikku tertidur,* saja *kelaparan,* tubuhnja *terhantar* sebagai majat.

en 2. *afhankelijke* of *relatieve eigenschappen,* die alleen tot uiting of tot haar recht kunnen komen in medewerking of in verband met een ander, die al of niet genoemd is, bijvoorbeeld: *tampak, terlihat, kedengaran, kerasaan.* Dalam teropong planet itu *kelihatan* sebagai tjakeram putjat.

Wanneer het absolutum een dergelijke relatieve of afhankelijke eigenschap aanduidt, zal de medewerker of veroorzaker van die eigenschap meestal wel genoemd worden. Deze wordt dan *in ieder*

geval door een *voorzetsel* met die eigenschap verbonden, *nooit direct in een subjectieve nevenstelling*. Dit voorzetsel is meestal *oleh*, maar soms ook *kepada*. Ook bij de eerste en tweede persoon wordt hier *oleh* gebruikt. B.v.: Peti ini tidak terbawa *olehku*. Seperti semua benda-benda dibumi hanja kelihatan *oleh kita* sebab disinari matahari, demikian pula halnja dengan bulan. Rupanja sudah tampak kita *oleh mereka itu* (Tisna, Ni Rawit). Patut tiada kedengaran *kepada I Kerta* dan I Ragia seru itu.

Zoals we zien wordt dus het voorwerp in kwestie wel rechtstreeks, zonder voorzetsel met zijn relatieve eigenschap verbonden, soms in een nevenstelling (annexio), zodat *tampak kita* zo ongeveer betekent: het zichtbaar zijn van ons (objectief). Dit is dus eigenlijk geheel analoog met de objectieve nevenstelling bij het participium (2). B.v.: tampak*nja* (objectief) kurang djelas.

Het absolutum kan gemakkelijk gesubstantiveerd worden. Dit geschiedt vooral door *nja*. In dit geval staat *nja* dus niet in objectieve nevenstelling, doch heeft slechts de functie van substantiverend lidwoord. B.v.: Bagaimana *terbentuknja* bahasa Indonesia.

Wij zien dus dat feitelijk in de verbindingen het absolutum precies dezelfde constructies volgt als infinitivus en participium. Ook daar formuleerden wij de regel: bij onovergankelijk begrip rechtstreekse verbinding met *pelaku;* bij overgankelijk begrip rechtstreekse verbinding met *pelengkap*.

Soms komt het absolutum *samengesteld* voor. Het samenstellende substantief is noch pelaku, noch pelengkap, maar een zg. complement. Dit verschijnsel is dus vooral bij onovergankelijke absoluta opvallend, *kedatangan djamu, kematian saudara, tahan panas*. Banjak pemuda waktu ini *kehilangan pedoman*. Berontaklah kuda itu sebab *kena tjemeti*. Oleh karena ta' *tahan panas* perempuan tua itupun berteduh kebawah pohon kelapa.

C. A. MEES, BANDUNG.

DE SCHEPPING VAN ADAM VOLGENS JAVAANS-MOSLIMSE TRADITIE

> Walaqad chalaqna 'linsāna min ṣalṣālin min ḥama'in masnūnin, waldjānna chalaqnāhu min qablu min nāri 'ssamūmi, wa id̲ qāla rabbuka lilmalāikati innī chālikun basjaran min ṣalṣālin min ḥama'in masnūnin, fa'id̲ā sawwaituhu wanafachtu fīhi min rūḥī faqa'ū lahu sādjidīna, fasadjada 'lmalāikatu kulluhum adjma'ūna.
>
> KOR'AAN XV : 26-30.

> ,,En voorzeker hebben Wij de mens van gedroogde klei geschapen, van zwart slijk, tot een gedaante gevormd. En de Djinn hebben Wij tevoren van gloeiend vuur geschapen. En toen uw Heer tot de engelen zei : Waarlijk, ik zal een sterveling scheppen van gedroogde klei, van zwart slijk, tot een gedaante gevormd. Als ik hem dan volkomen heb gemaakt en in hem van Mijn geest heb geblazen, valt dan nederbuigend voor hem neder. Toen bogen de engelen zich neder, allen hunner tezamen."

In het laatste kwartaal van 1949 kwam het Indisch Instituut te Amsterdam in het bezit van een Javaans handschrift, dat volgens een met blauw potlood aangebrachte aantekening de titel *Lokapala* zou dragen. Doch reeds bij het lezen van de eerste bladzijde was het duidelijk, dat dit werk handelde over de Moslimse profeten en dat de titel ten rechte luidde: *Tafsir Ambija*, dit is : Een uiteenzetting over de Profeten. Als tijd van vervaardiging wordt het jaar 1233 der Hidjrah vermeld, welk jaar blijkt overeen te stemmen met 1817 A.D. Het is bekend, dat het schrijven of overschrijven van dergelijke Profetengeschiedenissen een geliefde bezigheid was onder de oudere beoefenaars der Indonesische letteren. Meer dan eens zijn dergelijke geschiedenissen dan ook reeds in druk uitgegeven. Als oudste Javaanse druk vinden we vermeld een werk, dat te Batavia in 1859 onder de titel *Tapel Adam* is verschenen; een zeer beknopte inhoudsopgave daarvan kan men vinden in de Pratélan kawontenaning boekoe-boekoe Dl. I, p. 75, uitgegeven te Batavia in 1920.

Ter vergelijking met de zangen van deze gedrukte *Tapel Adam* moge hier een overzicht volgen van de 30 zangen, die het handschrift met zijn 193 dubbele pagina's bevat :

I.	Semaradana.	XVI.	Ḍanḍanggula.
II.	Sinom.	XVII.	Semaradana.
III.	Ḍanḍanggula.	XVIII.	Pangkur.
IV.	Pangkur.	XIX.	Sinom.
V.	Durma.	XX.	Mas kumambang.
VI.	Semaradana.	XXI.	Durma.
VII.	Sinom.	XXII.	Midjil.
VIII.	Ḍanḍanggula.	XXIII.	Ḍanḍanggula.
IX.	Pangkur.	XXIV.	Semaradana.
X.	Semaradana.	XXV.	Wirangrong.
XI.	Durma.	XXVI.	Putjung.
XII.	Midjil.	XXVII.	Pangkur.
XIII.	Kinanṭi.	XXVIII.	Durma.
XIV.	Pangkur.	XXIX.	Midjil.
XV.	Sinom.	XXX.	Pangkur.

De laatste zang van het handschrift beschrijft de ongehoorzaamheid van Nabi Karun tegenover Nabi Musa, zijn gehechtheid aan aards bezit en zijn afkeer van de instellingen van de godsdienst. Hieruit blijkt dus, dat het handschrift slechts de eerste helft van de „Geschiedenis der Profeten" bevat.

Het schrift is over het algemeen duidelijk leesbaar en regelmatig. Er worden evenwel enkele lettervormen gebezigd, die sterk van de hedendaagse drukvorm afwijken en waarin duidelijk een archaistische trek naar voren komt. Opvallend is, dat de pasangan ta wordt weergegeven met het teken van de huidige pasangan tja, terwijl voor deze laatste klank een veel ingewikkelder vorm wordt gebruikt. De dentale da wordt geregeld geschreven met de tekens tda, terwijl de pasangan ba ook door een teken wordt weergegeven, waarin een oude vorm te herkennen is.

Zoals te verwachten is, vertoont de spelling ook enkele afwijkingen van de hedendaagse, waarbij we een schrijfwijze „pulan" in plaats van „bulan" als slordigheid willen laten passeren. De nasaal in het midden van een woord wordt geregeld verwaarloosd. Men vindt b.v. muguh, mugah, mako, isun, mudur, sapun, wiking, buder, abekta in plaats van het heden gebruikelijke: mungguh, munggah, mangko, ingsun, sampun, wingking, bunder, ambekta.

Bij vergelijking van onze tekst met de in 1859 in druk uitgegevene blijkt, dat de inhoud weliswaar in hoofdzaak overeenkomt, doch dat in woordkeus de teksten nogal uiteenlopen. Soms blijkt

het handschrift enkele strophen meer te hebben, dan weer is de druk wat uitvoeriger. Onder deze omstandigheden zou het vermelden van tekstvarianten meer plaatsruimte eisen dan het eenvoudig afdrukken van beide teksten naast elkaar. En dit laatste zal nodig zijn, wil men inderdaad een juiste indruk krijgen. Dit is evenwel wegens gebrek aan plaatsruimte te enenmale onmogelijk, waar deze ruimte zelfs niet toelaat om alleen de tekst van het handschrift af te drukken. We zullen daarom volstaan met slechts de eerste drie strophen van het handschrift te geven en daarna de vertaling laten volgen, gebaseerd op ons handschrift, voorzover deze rechtstreeks betrekking heeft op ons onderwerp: de schepping van Adam. Een uittreksel van de overige delen der eerste twee zangen, in kleinere letter gedrukt, moge zorgen voor het noodzakelijk verband.

ZANG I. Semaradana. Tekst str. 1 - 3; vertaling str. 1 - 10.

1. Purwakané gya tinulis / apan ing dina selasa / wagé ingkang pasarané / rabijulakir kang tjondra / tanggal kaping 18 / kuruwelut wukunipun / kapitu ika kang mongsa //
2. ing tahun wawu anenggih / hédjrah nabi rasulollah / pan séwu kalih atusé / tigang dasa langkung tiga / anenggih sinengkalan / mimang iku syawa tjatur / wisajanja kang anurat //
3. ingkang pinurwa ing kawi / anenggih ingkang tjarita / sangking kur'an pinangkané / rinipta ing basa djawa / ḍinapur rinupaka / anenggih tjarijos 100 / winastan tapsir ambija //

Het was op een Dinsdag-Wage, de 18e van de maand Rabi-al-achir van de Wuku Kuruwelut, de zevende der mangsa's van het jaar Wawu of 1233 jaren na de Hidjrah van de Gezant Gods, dat een aanvang werd gemaakt met dit geschrift in dichtmaat, waarvan de inhoud aan de Koraan is ontleend en dat onder de naam *Tafsir Ambija* een honderdtal verhalen in het Javaans bevat.

Hierin wordt verteld, hoe God, lof zij Hem en Hij zij verheven, alle dingen tot vervulling bracht: de 7 Aardes en de 7 Hemelen, de Troonzetel en de Schrijfplank met het Stilet, de Hemel en de Hel en alle Schepselen.

Eerst schiep Allah een licht van grote schittering: door de almacht van de Heer werd dit licht tot edelsteen en na 70 000 jaren werd de edelsteen tot water. Weer 70 000 jaren later werd het water damp; de damp ging op naar 't uitspansel om als substraat

te dienen voor de 7 hemelen, maar uit het schuim ontstond de aarde in zeven lagen. Van het uitspansel, dat in zijn geheel rond is, zegt men, dat het zo uitgestrekt is, dat een vliegende vogel er 1000 jaren over doet. Boven dit uitspansel bevinden zich de Troonzetel, de Schrijfplank met het Stilet, en verder nog het Schutsel der Glorie Gods. Ook ondergaat de hemel nog de invloed van de sterren, van de maan en de zon.

Dan worden verscheidene engelen geschapen en wel uit vuur, die alle de Heer loofden, en ook werd de Boom van de Uiterste Grens [1]) geschapen. Hiervoor was niet telkens weer een wilsuiting van God vereist, daar immers in de Koraan gezegd wordt, dat Hij sprak: [2]) „kun fajakun", „word en het wordt" en dat alles zo door Zijn wil ontstond: de 7 aardes en de 7 hemelen met tegelijk alles wat er in en wat ertussen is. Dat er dus 7 aardes en 7 hemelen zijn, daarvan is het bewijs te vinden in de Koraan.

Na vervolgens melding gemaakt te hebben van de schepping der vier voornaamste engelen: Djabarail, Mikail, Israpil en Ngizrail, wordt een korte beschrijving gegeven van Allah's Troon en van de Schrijfplank en het Stilet, welk laatste de door Allah gegeven beschikkingen uit zichzelf optekent, hetgeen bewijst, dat Gods wil voor zijn dienaren onpeilbaar is. Dan volgt een beschrijving van de Boom van de Uiterste Grens, die zeven werelden omvat en waarvan de bladeren de namen der mensen dragen. Bij verwelking van een blad wordt degene wiens naam daarop staat ziek, en valt het blad af, dan zal hij sterven. Ook wordt melding gemaakt van de engel, die in de gedaante van een koe, staande boven een vuur, de onderste aardlaag draagt. Dan vertelt het handschrift, hoe uit dit vuur de eerste schepselen worden geschapen, die de naam van *Djan* droegen. Deze moesten evenwel wegens hun misdadigheid op den duur weer door de Heer vernietigd worden. Evenzo verging het bij de tweede poging: ook deze schepsels, die met de naam van *Banudjana* [3]) worden aangeduid, moesten vernietigd

---

[1]) Voor *Sadjarat ulmuntaha* werd als vertaling gekozen: de boom der uiterste grens. De schrijver van het handschrift heeft hier klaarblijkelijk aan het Arabische „sjadjarat" = boom, gedacht, hoewel in Qoran 53 : 14 sprake is van een „Sidrat ul muntaha", het lotusbos van de uiterste grens. Hiermede wordt bedoeld: de hoogste trap van het Universum of ook wel: de plaats tot waar de menselijke kennis zich uitstrekt, waar de kennis der engelen en anderen eindigt.

Zie Dr. H. Bergema: *De boom des levens in schrift en historie*. 1938. p. 270 en Soedewo: *De Heilige Qoeran*. Batavia. 1934. p. 958.

[2]) Vgl. o.a. Qoran 2 : 117 en 3 : 46: wa iḏā qaḍā amran fa'innamā jaqūlu lahu kun fa jakūnu, d.i. En wanneer Hij een zaak besluit, zegt Hij daartoe slechts: word en zij wordt.

[3]) „Djānn" is de Arabische benaming voor de geesten, die gewoonlijk als Djinn worden aangeduid.

„Banudjana" zou misschien een verbastering kunnen zijn van het Sanskriet wanajana met de betekenis van bosvolk, orang hutan, wilden.

worden. Nu volgt het verhaal van de engel Izadjil[1]), aan wie de macht over de andere engelen wordt gegeven, maar die daarvan misbruik maakt door met hen naar de aarde af te dalen. Het beviel hem daar opperbest en hij gaf als zijn wens te kennen er voortdurend te blijven. De andere engelen echter, ongerust geworden en vermoedende, dat Izadjil te ver was gegaan, vermaanden hem terug te keren. Tenslotte gaven de engelen gehoor aan het bevel van de Heer en gingen naar de hemel terug, maar Izadjil moest alleen op aarde achterblijven.

Op de medewerking van alle engelen wordt nu door de Heer een beroep gedaan om een uitzonderlijk schepsel te maken, een kalipah adi, die de bijzondere gunst van de Heer zal genieten. God sprak daarom tot de engelen: (ZANG I : str. 49-56)

„Ik wil een voortreffelijk vertegenwoordiger maken[2]). Gij, mijn dienaren, moet hem gehoorzamen en voldoen aan de opdrachten van mijn gunsteling. Verzet U dus niet en weest volgzaam. Ik zal hem Adam noemen en hem in alles zijn zin geven en hem *dienen* in de hemel, waar hij een zorgeloos bestaan zal hebben. Ik zal een plaatsvervanger maken, die mijn vriend is en die over alle andere dienaren zal heersen en ik zal al zijn plannen begunstigen, zodat hij een vorst zal zijn zonder gelijke en Ik zal hem, die Mijn naam draagt, aanzien en waardigheid schenken."

De engelen zeiden: „Hoogverheven God, die zeer hoge vertegenwoordiger die U gaat maken en die in de hemel in weelde zal mogen leven, wie zal dat wel zijn ? Voorheen zijn zij het geweest, die de aarde hebben verwoest en elkaar hebben gedood, wie zal dan nu nog Uw vertegenwoordiger worden, nu de gehele schepping reeds voltooid is ?"

Aldus spraken zij tot de Hoogheilige Heer. God sprak: „O, engelen, Mij staat hij reeds duidelijk voor de geest, maar gij weet het nog niet, en hoe zou dat ook kunnen, daar hij immers uit aarde zal ontstaan. Ik zal hem later alle namen leren[3]) en hem een groot geloof geven, groter dan uw geloof en het resultaat zal zijn, dat hij u in alles zal overtreffen en ook zijn kennis zal uitgaan boven uw kennis, evenals zijn verering uw eerbewijzen zal overtreffen.

---

[1]) De engel, hier als Izadjil aangeduid,is de latere Iblis, die soms voor de schepping van Adam 'Azâzil wordt genoemd. Een andere naam, die hij in zijn jeugd draagt is: al-Ḥārith.

[2]) Vgl. Qoran 2 : 30 .... innī djā'ilun fi'larḍi chalīfatan, hetgeen door Soedewo (De Heilige Qoeran. p. 14) vertaald word als: „Ik zal iemand op aarde plaatsen, die (daarop) zal regeren.

[3]) Vgl. Qoran 2 : 31. Wa 'allama Ādama 'lasmā'a kullaha ...... En Hij leerde Adam alle namen ......

Hoe ge ook zult schitteren, hij zal u overtreffen en al uw arbeid zal later ondergeschikt zijn aan Adam".
Toen wierpen de engelen zich ter aarde.

In enkele, nu volgende strophen, wordt van Izadjil, die nog steeds op aarde vertoefde, verteld, dat hij ook van deze plannen had gehoord en zich er ongerust over maakte, dat hij zijn macht wel eens kwijt zou kunnen raken, wanneer alle dienaren Gods voortaan Adam zouden moeten gehoorzamen.

Het slot van zang I vermeldt daarop, dat Allah aan Djabarail een opdracht verstrekt om naar de aarde af te dalen en verschillende grondsoorten vandaar mee te nemen, grondsoorten van allerlei kleur en samenstelling. Maar de aarde weigerde zich mee te laten nemen en dreigde met een vloek, indien dit toch zou gebeuren [1]). Daarom trok Djabarail zich terug om hiervan aan Allah verslag uit te brengen.

Het begin van Zang II is slechts een herhaling van de voorafgegane scène; de engelen Mikail en Israpil worden achtereenvolgens met dezelfde opdracht uitgezonden. Zij doen dezelfde ervaring op en hierdoor afgeschrikt, keren ook zij onverrichterzake naar Allah terug. Nu is het de beurt van de engel Izrail en Allah sprak tot hem: (ZANG II. Str. 5 - 18. Sinom)

,,Welaan dan, Izrail, daal gij neer en haal de aarde, maar maak wat haast en zorg er voor, dat ge succes hebt." Izrail ging op weg en na aankomst op aarde hoorde ook hij al spoedig de door de aarde tegen hem uitgesproken bezwering.

,,Wat wenst U van mij, Izrail ?"

De engel Izrail sprak : ,,Ik kom tot U, aarde, door God gezonden, om U mee te nemen". De aarde gaf ten antwoord : ,,Ik zal U vervloeken, indien ge mij meeneemt. Moogt U door de toorn Gods getroffen worden. Ik zal niet toegeven of iets van mijn vervloeking intrekken en mij er tegen verzetten".

Vele bezweringen sprak hij uit, doch Izrail antwoordde : ,,De door U tegen mij uitgesproken verwensingen mogen veel of weinig zijn, ik zal er niet naar luisteren. Ik ben gezonden door de Hoogheilige God en ik vrees U niet en ook uw vervloekingen niet. Ik vrees slechts de Heer. Ik zal me als afgezant van de Heer niet laten weerhouden en ik zal U, o aarde, meenemen, hetzij goedschiks of kwaadschiks, en aan mijn opdracht voldoen".

De aarde raakte hierop in verlegenheid en wist niet wat te zeggen, en zo slaagde Izrail erin de aarde mee te nemen.

---

[1]) Van het feit, dat de aarde van te voren opgestookt was door Izadjil (Iblis) wordt hier geen melding gemaakt.

Toen hem dit gelukt was, haastte hij zich er mee op weg en maakte zijn opwachting bij God.

De Heer zeide tot de engel Izrail : ,,Hoe hebt ge de aarde kunnen meenemen, Izrail ? Heeft deze zich niet verzet en een vloek uitgesproken ?"

Izrail sprak zacht : ,,Ik heb er geen aandacht aan geschonken en zij bezat geen macht en dus werd de aarde meegenomen."

De Hoogverheven Heer sprak : ,,Dan laat Ik het van nu af aan aan U over, Izrail, alle zielen [1]) te halen. Ik vertrouw aan U de leiding toe bij het halen der zielen".

En zo werd dus besloten, dat God het aan de engel Izrail zou overlaten de zielen te halen. De engel Izrail kreeg als titel van God de naam van Mala'ulmaot (Engel des Doods).

Toen sprak God: ,,Meng alle soorten aarde door elkaar, Izrail, en roer dat alles tot een geheel". Toen werden de verschillende soorten aarde door de engel door elkaar gekneed : de rode en de gele, de witte en de zwarte aarde, de fijne en de grove, dat alles mengde de engel Izrail tot een geheel. Toen dat gebeurd was en uit al die verschillende grondsoorten een massa gekneed was, sprak de Hoogverheven Heer : ,,En, Izrail, doe nu bij die aarde ook nog wat tegenspoed en wat geslachtsdrift, want hij zal vrouwe Eva ontmoeten, en doe er verder nog wat hartstocht bij".

Aldus geschiedde door de engel Izrail en het plan van de Heer kwam tot stand.

Deze zaken waren dus door de engel Izrail nog aan het beeld [2]) van Adam toegevoegd. Daar er in het begin bij het beeld van Adam reeds hartstocht was gedaan, kregen later alle mensen elk voor zich een eigen karakter : sommigen werden zachtaardig, anderen ruw, sommigen slecht en anderen goed, terwijl in enkele gevallen het karakter ondoorgrondelijk was. Omdat hij als beeld reeds tegenspoed in zich droeg, kreeg de mens van den beginne af lasten en beproevingen te verduren, welke hij later plichtshalve onderging, omdat er toch niets aan te veranderen was. Want het voorbeeld voor de mens was het vroegere beeld van aarde, waar hij (Izrail) ook

[1]) Nml. de zielen der mensen, die voorbestemd zijn om te sterven. Wegens het krachtig optreden van Izrail zal deze voortaan als Malak al maut (Engel des Doods) mogen optreden.

[2]) ,,Beeld" is hier gekozen als practische vertaling van het Javaanse ,,tapel". De betekenis van ,,tapel" is eigenlijk ,,beslag", b.v. ijzeren beslag op een kist of hoefbeslag (hoefijzer) van een paard. Hier kunnen we denken aan de andere Nederlandse betekenis van ,,beslag", namelijk een roersel of mengsel van meel, daar immers Adam ook gekneed werd uit een mengsel van allerlei grondsoorten.

nog knapheid en domheid in had gedaan. Het is echter door God voorbeschikt, dat aan ziekte en dood niet valt te tornen; het lot is vastgesteld en staat geschreven op de welbewaarde schrijfplank[1]).

In de thans volgende strophen dwaalt het handschrift weer af en vertelt iets over het verschil in intelligentie tussen de mensen, de engelen en de dieren. Van deze drie categorieën staat de mens het hoogst, zelfs nog boven de engelen, en onder de mensen nemen de profeten en de heiligen de eerste plaats in. Na deze uitweiding keert het verhaal weer terug naar de beschrijving van het beeld van Adam, waarvan gezegd is, dat het nu geheel klaar is en waaromtrent God nu de volgende opdracht geeft: (ZANG II : 22 - 47)

„Deponeer dit beeld precies tussen de dorpen Taif en Mekka". Aldus werd door de engelen gedaan en gedurende 40 jaren bleef het beeld van Adam daar zo liggen als een lijk, en daardoor komt het, dat de mens zo'n sterke geur afgeeft.

Daarna werd er nog wat klei aan het beeld van Adam toegevoegd, omdat God het aldus wilde.

Toen het beeld nu geheel af was. was het uitzonderlijk schoon; niets wat vorm heeft, was hiermee te vergelijken. Men vertelt, dat het beeld van Adam ongeveer 60 ellen groot was en zeer slank van gestalte.

Nadat het beeld aldus voltooid was, ging er weer enige tijd voorbij en toen sprak God: „Izrail, het zou het beste zijn, dit beeld te drogen". Zo werd het nu gedroogd en dit drogen duurde weer zeer lang.

De geschiedenis vermeldt nu, dat Izadjil, van wie boven sprake was, het beeld van Adam wenste te zien, en dat hij in gezelschap van de 700 000 engelen zich op weg begaf naar de plaats, waar het Adamsbeeld zich bevond, tussen de desa's Taif en Mekka.

Nadat Izadjil het beeld van Adam had aanschouwd, was hij zeer verbaasd bij de aanblik. Daarna maakte hij een volledige ommegang en sprak tot de 700 000 engelen:

„Gij moet weten, engelen, dat ik, zolang ik leef, nimmer een zo schone vorm heb aanschouwd, en daarom beveel ik jullie, om, indien God dit wenst, later hulde te bewijzen aan dit beeld van Adam. Zegt mij ronduit en zonder omwegen, of jullie, gesteld dat

[1]) Of de hier gegeven vertaling inderdaad met de bedoeling van de tekst overeenkomt, moet ik in het midden laten.

jullie dit door de Hoogverheven God wordt bevolen, hiertoe bereid zijt of niet".

De engelen antwoordden als in koor: ,,Waarom zouden wij weigeren, wanneer het door God bevolen wordt? Want wij weten toch allen wel, dat dit Gods wil is. Mochten wij straks weigeren aan Gods bevelen te voldoen, welke zondige woorden zouden wij daardoor niet uitspreken".

Izadjil had het begrepen (en zei): ,,Als dat jullie plan is, dan zal ik wat mij betreft geen voet meer op aarde zetten, want wat zich bevindt onder hetgeen met voeten getreden wordt, is van geringe waarde, omdat het verontreinigd is. Ik ben daarentegen uit het vuur afkomstig en dus ongetwijfeld van hoger afkomst en zal de aarde niet meer betreden. Ik zal later vernietigd worden en ik wil volstrekt niet, dat men op mij trapt".

Terstond nadat Izadjil het beeld van Heer Adam gezien had, drong hij er in binnen. Er was veel ruimte binnen in het Adamsbeeld. Toen maakte Izadjil een rondgang, waarbij hij zelfs in het hoofd terecht kwam. Nadat hij alles had bekeken, ging hij op zijn rondgang naar beneden om door het aarsgat naar buiten te gaan.

Izadjil ging naar de engelen toe en zei: ,,Engelen, ik kan jullie zeggen, dat ik binnen in het beeld van Adam ben geweest en daar veel gezien heb. De gehele kosmos, ja alles was daar volledig bijeen en kon door mij worden waargenomen. Daar waren de Troonzetel, de Hemel en de Hel, de Schrijfplank en het Stilet, de Hemel en de Aarde en dan nog iets, dat op een huis geleek. Ik wilde de huisdeur binnengaan, maar was er niet toe in staat, omdat het daar erg geheimzinnig was. Toen ik er met geweld in door wilde dringen, voelde ik mij moe en afgemat. De toegang daartoe was mij ontzegd, want daar zetelt het heilige geloof en dat staat onder bescherming van de Heer. Het is inderdaad het hart van alle mensen, voor welks bescherming Allah zorg draagt. De duivel (Iblis) heeft de hel (tot verblijfplaats) gekregen. Alleen het binnenste van het hart wordt bewaakt door de Allerheiligste God, terwijl alle andere plaatsen (voor Iblis) toegankelijk zijn".

Nu sprak de Heer: ,,Gij moet allen, Djabarail, Mikail, Israpil en, voorwaar ook gij, Izrail, het beeld van Adam kussen". Toen kusten zij het beeld en den engelen werd opgedragen om het stralend Etui te dragen.

Want het was de wil van de Heer, dat inderdaad de ziel in het beeld van Adam zou binnengaan, opdat dit zich zou kunnen be-

wegen en het lichaam van de profeet Adam volledig afgewerkt zou worden. Toen werd de ziel beschikbaar gesteld om te worden neergelaten in het beeld van Adam.

Maar de engelen bleken niet bij machte om de ziel er in te laten neerstrijken, slechts Israpil was er toe in staat. Doch de ziel maakte zich bezorgd bij het zien van het zeer enge beeld en ze vloog naar God (zeggende): O, edele God, ik ben bang om dat beeld, dat zo nauw en donker is, binnen te gaan.

De ziel werd door de Heer beknord en kreeg bevel om toch naar binnen te gaan. Deze was nu erg bezorgd en was heel erg bang, omdat God haar er toe aanzette. Maar het gevolg was, dat ze, hoewel uitermate beangst, toch naar binnenging, uit vrees voor de door de Heer uitgeoefende dwang. Want het was Allah's wil en daarom werd de ziel er toe gedreven om het beeld van Adam binnen te gaan.

Nu moet men weten, dat het later bij de ontbinding uiterst moeilijk zal zijn de scheiding met het lichaam te bewerkstelligen.

Zo was dan inderdaad de ziel in het beeld van Adam binnengedrongen en had daarbij haar weg genomen door de neus. Nabi Adam ging toen niezen, zodat zijn hoofd los kwam te zitten.

God sprak: „Zet het weer in zijn verband". Djabarail haastte zich het hoofd weer op zijn plaats te brengen en daarna de neus ook. Toen sprak de Hoogverheven God: „Als ge niest, zeg dan het formulier „alhamdu lillahi" (God zij geloofd) op". Toen nieste Nabi Adam en reciteerde hij „alhamdu lillahi" en „rabil ngalamin" (de Heer der Werelden), waardoor zijn hoofd vast bleef zitten. En toen hij dit reciteerde, werd hem door God als antwoord gegeven: „jarhamuk Allah" (God zij U genadig).

Nadat de ziel naar binnen was gegaan, was Nabi Adam een sterfelijk wezen geworden. Door de almacht Gods strekte deze zich terstond (over het gehele lichaam) uit: ze drong door in de hersenen en in de adamsappel, in de navel en in de beenderen, in het merg, het bloed en in het vlees, en toen begon hij ook adem te halen. Alles wat reeds als mikrokosmos in Nabi Adam aanwezig was geweest, kwam nu te voorschijn als makrokosmos: de aarde en de hemel, de troonzetel het was alles compleet in Nabi Adam aanwezig, zonder dat er ook maar iets aan ontbrak.

De volmaakte mens was in Nabi Adam opgestaan. Hij was omstuwd door engelen, voor hem, links en rechts van hem. Zij waren

allen verbaasd bij het aanschouwen van de profeet. Alle engelen loofden en zegenden hem.

Vervolgens wordt van onze Profeet, Moehammad, de Uitverkorene, nog gezegd, dat Gods woorden waren: Hij die het eerst met een stoffelijk lichaam werd geschapen, was Adam, de stamvader van alle stoffelijke wezens, maar diens geest was de geest van Moehammad, zodat die de oorsprong is van alle (andere), en dit wordt als een door God gegeven teken erkend.

Daarna sprak God: „Djabarail, ga eens wat fraaie kleren halen".

Nadat Djabarail deze kleding uit de hemel had gehaald en alles in gereedheid was gebracht, waarmee een groot en edel vorst pleegt te worden uitgerust: een staatsiekain en een baadje, een kroon, en een gordel, een uiterst fraaie lendendoek, bezet met edelstenen, alles inderdaad uitmuntend, toen werd dit alles aan Gods gunsteling, Heer Adam, geschonken en was hij, fraai getooid, voorzien van alles wat een mens volkomen maakt.

In de nu volgende laatste strophe van zang II gaat het handschrift tamelijk abrupt over in een bespreking van de betekenis der verschillende lichaamsopeningen, een onderwerp, dat in de volgende zang wordt voortgezet, doch buiten ons onderwerp valt. Dit moge daarom het einde zijn van de „Schepping van Adam", waarbij evenwel nog is op te merken, dat een groot deel der moslimse wereld de idee, dat God de mens formeerde, zoals een pottenbakker potten maakt, niet meer aanvaardt. Men ziet in het scheppingsverhaal veeleer een allegorische voorstelling van de ontwikkelingsgeschiedenis der aarde, waarbij de mens als hoogste product van die ontwikkeling op aarde optrad, nadat alles, wat voor zijn bestaan noodzakelijk was, reeds was geschapen. Daarbij blijkt tevens, dat de mens verscheidene stadia van de ontwikkeling der stof heeft doorlopen, voor hij als aardbewoner de tegenwoordige toestand heeft bereikt en dat hij, evenals de plant en het dier, uit de schoot van Moeder Aarde is opgegroeid [1]).

R. L. MELLEMA, AMSTERDAM.

---

[1]) *Iets over de Islamietische wereld- en levensbeschouwing*, door Soedewo. Rede gehouden op het 10e congres der Ahmadija Beweging Indonesia te Bandoeng en verschenen in Jaarg. IV van het Tijdschrift „As-Salam" van Augustus 1939.

ENKELE FEITEN UIT DE GESCHIEDENIS VAN MANGGARAI (WEST-FLORES).

Het land Manggarai omvat het gehele Westen van Flores. Het wordt bewoond door een bevolking, die (behoudens dialectische verschillen) één taal spreekt en drager is van één cultuur. Toch is deze bevolking van oudsher verdeeld in talrijke kleine groepen van samenwonende mensen, ieder onder een hoofd (gelarang). Soms zijn deze groepen van oudsher zelfstandig, soms staan enige van deze groepen onder een hoger hoofd (*dalu*). In de dertiger jaren van deze eeuw waren er negenendertig zelfstandige hoofden (meest *dalu*) onder de vorst van Manggarai.

Van de geschiedenis van dit land is niet heel veel bekend. P. van Bekkum, die als missionaris werkzaam was, schreef enkele artikelen over dit onderwerp [1]). Zijn materiaal bestaat echter hoofdzakelijk uit de eigen traditie der Manggaraiers, die maar weinig werkelijk historische waarde heeft.

Jasper schrijft over Bima en de bimanese geschiedenis [2]). Daar dit sultanaat gedurende zeer lange tijd rechten op West-Flores had, of pretendeerde, is de geschiedenis dezer landen gedeeltelijk nauw verweven. Meer gegevens dan deze twee auteurs gebruikten, zijn tot nu toe niet bekend [3]).

---

1) P. W. van Bekkum S.V.D., *Geschiedenis van Manggarai* (W. Flores), Cultureel Indië, 1946. p. 65 e.v.

2) J. E. Jasper, *Het eiland Soembawa en zijn bevolking*, Tijdschrift Binnenlandsch Bestuur, 1908, p. 60 e.v.

3) Prof. dr. A. A. Cense vestigt mijn aandacht op de „Memorie van den Gouverneur Generaal Johan Gideon Loten betreffende Makassar, medegedeeld door M. J. A. Grothe", in „Berigten van het Historische Genootschap te Utrecht, vijfde deel, eerste stuk", p. 28 van de overdruk : 43 „Van Soemba en Mangeraij zal ik geen detail doen ; de Macassaren eygenen zich Pota, zijnde een strandnegorij op de laatste plaats toe ; en het andere gedeelte, waarop ten westen van Pola (lees : Pota) de negory Reo legd, behoord met Soemba op die zelve wijze aan Bima. De heer Gobius spreekt hier breeder van in zijn memorie". De memorie van Loten is gedateerd 17 Oct. 1750. De memorie Gobius is helaas in het rijksarchief niet aangetroffen.

In mijn bezit zijn fragmenten van een in het Indonesisch gesteld dagboek, naar het schijnt afkomstig van een bimanees functionaris te Réo, het voornaamste centrum van het bimanese gezag, aan de noordkust. Naast vele andere wetenswaardigheden zijn in dit dagboek (of geschiedverhaal) allerlei mededelingen over het bimanese bewind in dit land opgetekend. Bovendien beschik ik over enkele, eveneens in het Indonesisch gestelde authentieke acten, door het bimanese bewind in de 18e eeuw aan Manggaraise hoofden uitgereikt.

In deze stukken vond ik allerlei, dat de uiterst fragmentarische gegevens van Van Bekkum en Jasper kan aanvullen. Het is te betreuren, dat het dagboek zeer geleden heeft. Insectenvraat heeft vrijwel geen blad gespaard, en vele bladen zijn grotendeels verdwenen. Ook is de volgorde niet bewaard, zodat moeilijk meer is na te gaan, hoe de bladen samen het dagboek hebben gevormd. In de ruim 130 bladzijden komt ook een aantal passages voor, die door slecht schrift volkomen onbegrijpelijk zijn gebleven, en andere zijn in een voor mij onbekende taal (Bimanees of Manggarais, wellicht ook Makassaars) gesteld. Tenslotte is een deel van de tekst gewijd aan andere onderwerpen : adatrecht, met name huwelijks- en erfrecht, grondenrecht, handels- en havenrecht. Grote delen bevatten zeerecht, waarin gemakkelijk nauwe verwantschap met de door Dulaurier gepubliceerde Maleise codex is te herkennen.

Alleen de uitdrukkelijk gedateerde berichten uit het historische deel van het dagboek, en de bovengenoemde auteurs worden in de hier volgende samenvatting verwerkt.

Volgens de gegevens van Van Bekkum is het oudste gezag in Manggarai autochthoon : de hoofden van Tjibal, die hun herkomst afleidden van de toppen der hoogste bergen, hadden er de leiding. Later kwamen immigranten uit Menangkabau (Bonang kabo), die zich te Todo aan de zuidkust vestigden. Er ontbrandt strijd tussen de nieuwgekomenen en de oude machthebbers, waarbij Todo wint met bimanese hulp. De bimanese rechten op het land moeten volgens Jasper al heel oud zijn. Doch reeds in 1666 werd het rijk aan Makassar onderhorig, en in bovengenoemde strijd steunde Makassar (= Gowa) de mensen van Tjibal tegen Todo. Zo is de binnenlandse strijd tevens een strijd om het oppergezag tussen de genoemde sultanaten. In 1762 trad Bima weer als rechthebbende naar buiten op en had een vestiging te Réo aan de noordkust

plaats[1]). De overwinning van Todo over Tjibal moet kort daarvoor, omstreeks 1750 hebben plaats gevonden.

In deze tijd beginnen de in de aanvang genoemde autochthone bronnen mede te spreken. Het eerste jaartal is 1768 (1162 der Mohammedaanse jaartelling). In het dagboek vinden we het afschrift van een acte, op Vrijdag de 7e Djulhidjah namens de bimanese sultan aan een functionaris te Pota, 70 km oostelijk van Réo aan de noordkust, en aan de dalus van Todo en Lédah ter hand gesteld. Dit dagboekfragment is ten dele corrupt. De originele acte, die in Todo bewaard werd, is echter eveneens in mijn bezit, en in transcriptie als bijlage hierbij gevoegd [2]).

Wij leren uit dit stuk dat er in 1768 te Pota een functionaris was met de titel papu [3]), die bewind voerde namens Gowa. Deze heette daeng Mangémba. Er schijnt een verstandhouding tussen Bima en Gowa te bestaan, die Bima uitbuit voor een vreedzame regeling in Pota, waar daeng Mangémba wordt afgezet en zijn landgenoot daeng Maladja in zijn plaats gesteld. Gowa wordt kennelijk niet door Bima vertrouwd. Todo en Lédah zijn de voornaamste hoofden en Tjibal speelt geen rol. In Pota verblijft de karaèng-weduwe, naar het schijnt een Makassaarse van vorstelijke bloede, met gezag en invloed, maar zonder macht.

Uit de dagboekfragmenten maken we voorts op, dat de *naib tahta keradjaan* of onderkoning te Bima steeds een torèli [4]) is, een man van de hoogste rang. Te Réo is het steeds een *djenèli* of een *bumi*, mensen van lagere rang. In Réo treedt meestal de *naib* van Réo alleen op. Soms komt de *naib* van Bima over met een speciale opdracht. Een enkele maal is ook de sultan zelf ter plaatse : in 1768, en later weer in 1783.

In 1776 bouwt men een stenen versterking te Réo. In 1777 is de *djenèli prado* vertegenwoordiger ter plaatse en de tweede man is de *bumi ngudju*. In het zelfde jaar wordt een cijns van 30 slaven uit

---

[1]) Blijkens de memorie Loten dateert deze bimanese vestiging daar wellicht reeds van vóór 1750. Althans pretendeerde Bima vóór dat jaar rechten op Réo te hebben.

[2]) De officiële rechtstaal van het lang onder Makassaarse invloed staande Bima is dus het Maleis. Men zal echter constateren dat de taal niet grammaticaal zuiver is, en dat speciaal het gebruik der voorzetsels den schrijver moeilijkheden baarde.

[3]) Prof. dr. A. A. Cense deelt mij mede dat deze term in Makassaarse geschriften de titel van het hoofd der onder Makassaars gezag staande Badjo' is.

[4]) De rijksraad van Bima is samengesteld uit 6 torèli, 6 djenèli en 12 bumi naé. De torèli waren het hoogst in rang, dan volgden de djenèli, en tenslotte de bumi. (Jonker, *Bimaneesch Woordenboek*, p. 11, s.v. bumi, en *Bimaneesche Teksten*, p. 118, V.B.G. XLIV).

Lédah naar Bima gebracht. In 1778 volgden er nog 30 slaven uit Tjibal, en een heffing in bijenwas, waaraan vele dalus moesten bijdragen.

In 1783 schenkt Bima wapens en waardigheidstekenen aan Todo, Tjibal, Lelah, Lédah, Riwu, Rangga tui, Rangga kuta, Sita, Rutèng, Danggis, Ragu, Badjo, Munti, Wuntu, Longgo en Kampu. De sultan kwam, zoals reeds boven gezegd, in dit jaar zelf in Réo. De aanleiding daarvan was waarschijnlijk het opleven van de strijd met Tjibal. Enkele der toen afgegeven acten zijn in mijn bezit. De inhoud dezer stukken kunnen we als volgt samenvatten.

Het doel van de op 25 Djumadi lawal uitgegeven acte is „de adat te vernieuwen", want er is allerlei verkeerds. Allereerst is er de dalu Tjibal, die in 1768 als overwonnene niet wordt genoemd. Hem wordt verboden de tegenstanders van het Bimaas bewind in zijn land te ontvangen, zoals hij gewoon is. De dalu's van Todo en Lédah mogen geen havenplaats onderhouden aan de Sungei Ramuk samen met Boeginese, Makassaarse of andere handelaren om er geweren, kruit en lood te verhandelen. De hoofden mogen elkaars onderdanen niet vasthouden. Als er een geschil is tussen een hoofd en zijn onderhorige moet dit voor de naib te Réo worden gebracht. Misdragingen van het hoofd zijn geen aanleiding naar elders te gaan. Men moet dit te Réo melden. Handel drijven met vreemdelingen is verboden. Deze mogen niet in het binnenland komen, ook bimanese kooplieden niet. Koophandel is alleen geoorloofd met voorkennis van Réo of de machthebber in één der officiële havens. Vuurwapens zijn verboden bezit. Bimanese prinsen zijn bevoegd tot het regelen van geschillen tussen Manggaraiers. Mohammedaanse landsvreemden, zoals Makassaren, Boeginezen en Bimanezen mogen hun Manggaraise vrouwen niet in het binnenland volgen. Hun plaats is aan de kust te Réo, Pota, Bari, Talo of Nangalili, anders bederven zij hun godsdienst en hun adat. Wie de voorschriften overtreedt verdient gedood, mishandeld, gevangen of beboet te worden.

De dalu Todo, die in dit stuk voorkomt, heet La Randu, door Van Bekkum genoemd als overwinnaar op Tjibal (vóór 1762 ?).

Een andere aantekening van dezelfde Djumadilawal 25 van genoemd jaar meldt de opgebrachte cijns : 25 dalus leveren samen 65 slaven en 310 matten, enige bijenwas, en een prauw wordt plechtig te water gelaten.

In 1784 is er een groot adatfeest met buffelslacht. In 1795 komt

de naib van Bima, torèli dangguh, over voor de installatie van een nieuwe stedehouder djéna tinga.

Omstreeks 1803 bouwt Bima een versterking op de berg Barang Kuluh en in 1804 bouwen naib Réo en naib Pota samen op 12 Rabi'ulahir een grote versterking te Réo. De toestanden te Pota schijnen zich te hebben gestabiliseerd met eigen bimanese functionarissen op die plaats i.p.v. Makassaarse of locale machthebbers.

Was Tjibal in 1783 zozeer hersteld van de nederlaag tegen Todo dat maatregelen tegen dit land moesten worden genomen wegens begunstiging van Bima's vijanden, in 1804 is er een rechtsgeding te Réo aanhangig tussen Todo en Tjibal over het bezit van de gebieden Manuk en Wari. Tjibal schijnt dus geheel hersteld.

In 1806 komt een versterking tot stand op de berg Guluh Mampu. In 1808 overlijdt de naib te Réo en een nieuwe wordt ingehuldigd.

Deze nieuwe ambtenaar laat in 1809 alles te boek stellen wat er in de laatste jaren gedurende de ziekte van zijn voorganger gebeurde. Een broeder van de sultan had zich zo zeer misdragen, dat het volk van zijn hoofden wegvluchtte. Nadat de bumi perika in Réo en de bumi djalah budjuh te Pota in functie kwamen moesten alle weglopers naar Réo worden gebracht, daar de dalu's te weinig gezag hadden.

In 1810 en in 1836 overlijdt een naib. Enkele andere jaartallen worden nog genoemd, maar met welke samenhang is niet duidelijk.

Na de uitbarsting van de Tambora in 1815 is de macht van Bima zeer verzwakt. Dat wij geen meldingen vinden in de jaren na 1815 is dus niet vreemd. Van Bekkum vertelt dan ook van twisten tussen de dalu's. In 1819 stonden de Manggaraiers tegen Bima op (Jasper, p. 71). In 1822 tracht Gowa zijn rechten op dit land weer te doen gelden, maar vindt geen gehoor bij het Gouvernement.

In 1851 was er een nieuwe Bimanese expeditie in het binnenland die de hoofden opnieuw tot onderwerping bracht. Het gebied ten Oosten van Pota schijnt aan Gowa te zijn ontvallen en aan Larantuka te zijn gekomen. Een beslissing van het Gouvernement bepaalt in 1864 dat Pota de grens zal zijn tussen de invloedsferen van Bima en Larantuka (Jasper, p. 71). In 1907/8 komt er een Nederlandse vestiging in het land. In 1929 doet Bima afstand van zijn gezag over Manggarai, dat voortaan als zelfstandig zelfbesturend landschap onder een zelfbestuurder met de titel van Radja staat.

C. NOOTEBOOM, Rotterdam.

ḲAULUHU 'L-ḤAḲḲU

Hidjrat alnabi ṣallā 'llāhu 'alaihi wasallama seribu seratus dualapan puluh dua tahun, tahun djé, pada hari djumaat tudjuh hari bulan dzulḥidjdjah tatkala itulah duli jangdipertuan kita seri alsulṭān 'Abdulkadīm Muḥammad sjah ẓill Allāh fi l'ālam jang mempunjai tahta keradjaan Bima dengan paduka ajahandanja [1]) naib tahta keradjaan bergelar torèli bolo [2]) dengan paduka ajahandanja torèli danggu, djenèli bolo [2]), djenèli woha [2]), djenèli monta [2]) [3]), djenèli peradu [2]), sjahbandar bergelar bumi sari sapé, bumi sari bodjo [4]), ganti bumi luma [4]), bumi djarah bolo, bergelar bumi dura, ganti bumi luma di Réok, bumi wurada, bumi pantai [5]), bumi berlauh [6]), bumi luhu dan segala bumi géku [7]), dan sekalian punggawah jang bermufakat akan menaroh dalam surat dengan tjap jang dipegang oleh dalu Todo, sebab duli jangdipertuan kita telah sudah mengakukan negeri Potah. Adapun mulanja pekerdjaan tuan kita berangkat dari Bima telah selamat pada tanah Réok. Maka ia menjuruh memanggil papu [8]) dua kali hendak bermufakat jang seperti perkataan jang telah dimufakatkan dengan duli jangdipertuan kita radja Gowah dihadapan papu dan Daeng Meladja jang telah dajakan djuga di Manggarai [9]), tetapi tiada mauh datang di Réok. Karena itulah maka tuan kita djadi berangkat di [10]) Potah. Telah sampai disungai Ramuk akan menjuruh dahulu paduka ajahandanja naib tahta keradjaan, serta memberikan perkataan kepadanja, bahwa datang aku ini tiada sekali [2] hendak merusakkan papu dan negeri Potah, melainkan aku datang membaiki kebaikan tanah Potah dan papu. Maka djangan sekali [2] papu memasukkan dirinja kepada pekerdjaan karaeng [11]) balu itu. Maka djawab papu mengatakan: sangat takut dengan tiada mauh mendengar perkataan itu. Sebab itulah maka duli jangdipertuan kita dan paduka ajahandanja naib tahta

---

[1]) Vermoedelijk als titel op te vatten, en niet als verwantschapsterm.
[2]) Jasper, p. 77, waar echter vele drukfouten.
[3]) Ligtvoet, manuscript in het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde, handelende over Sumbawa, p. 7. Djenèli monta wordt er genoemd als de broeder van de rijksbestierder.
[4]) Jonker, *Bimaneesch Woordenboek*, VBG. XLVIII, p. 11, s.v. bumi.
[5]) Jasper: punti. [6]) id.: baralau. [7]) Jonker: nggèho.
[8]) Zie p. 13, nt. 3 [9]) „die ook reeds in Manggarai intrigeerde"?
[10]) Lees: „ke". [11]) Makassaarse titel.

keradjaan dengan segala menteri² dan punggawah sekalian melanggar negeri Potah. Maka dilawan oleh papu berperang kepada [1]) sehari itu. Maka matilah djéna tambi dan koperal, dan orang buda [2]) tiga orang jang mati, tiga orang jang luka. Demikian djuga orang Mangkasar jang mati dan luka serta undur kembali mengumpulkan dirinja kepada bèntèng kedudukan. Seketika itu papu menjembah minta ampun. Demikian djuga karaeng balu menjembah minta ampun. Maka oleh duli jangdipertuan kita dan ajahandanja naib tahta keradjaan dengan segala menteri² dan punggawah sekalian mengampuni djuga kepada [3]) kesalahan papu dan karaeng balu karena kita jang hidup dalam dunia ini bertukarlah lupa dengan ingat dan bertukarlah gelap dengan terang. Sjahdan maka tersebutlah perkataan paduka ajahandanja naib tahta keradjaan mengatakan kalām duli jangdipertuan kita: „hai papu dan sekalian orang Potah, djikalau tuan kita mendirikan adat berperang nistjaja diambil semuanja segala sendjata jang besar [4]) dan mengeluarkan dendamu. Itulah jang bernama sebukti [5]), tetapi duli jangdipertuan kita tiada mendirikan adat berperang daripada melihat tanah Gowah. Karena itulah maka dikeluarkan papu kepada [6]) daeng Mengémba serta digelarkan papu kepada daeng Meladja dan membaiki kebaikan lagi tanah Potah dan mendirikan segala adatnja kepada tanah Gowah jang seperti dahulu² adanja". Seperkara lagi perkataan paduka ajahandanja naib tahta keradjaan menglafalkan kalām duli jangdipertuan kita: „hai papu, dan segala gelarang Potah, dan sekalian orang Potah, djangan sekali² melihati berlainan duli jangdipertuan kita radja Bima dan duli jangdipertuan kita radja Gowah, jang seperti pekerdjaan papu daeng Mengémba jang telah keluar itu, jang merusakkan negeri Potah. Itulah mendjadi tjermin oléh [7]) kamu sekalian sampai anak tjutju. Karena demikian perkataan jangdipertuan kita: tuhan jang dua, hamba satu. Maka djanganlah sekali² papu dan segala gelarang Potah dan sekalian orang Potah lupa dan lalai kepada [8]) pengadjaran duli jangdipertuan kita dan kami sekalian ini. Kedua perkara, djikalau ada orang Mangkasar atau Bugis atau Melaju atau barang djenis orang, jang datang kepada tanah Manggarai ini, jang masuk keluar, baik anak radja², baik orang sadja, jang memberi haru

---

[1]) Lees: „pada". [2]) „budak"? [3]) Lees: „akan".
[4]) Kanonnen. [5]) Sebakti? „Dat heet huldebetoon"?
[6]) Lees: „dari". [7]) Lees: „untuk". [8]) Lees: „akan".

biru serta merusakkan adat kepada [1]) tanah Manggarai ini, djikalau kesebelah timur, papu dan gelarang Potah itulah jang mema'lumkan tuan kita radja Bima dan tuan kita radja Gowah atau merusakkan orang jang demikian pekerdjaan itu. Djikalau kesebelah barat ganti tuan kita di Réok dan dalu Todo dan dalu Lédah dan segala dalu² itulah jang mema'lumkan kepada duli jangdipertuan kita radja Bima dan mufakat dengan papu akan merusakkan orang itu. Karena orang jang demikian pekerdjaan itulah memberi perbantahan dan perkalahian akan membinasakan segala orang Manggarai ini. Dan lagi djikalau ada papu dan segala gelarang Potah kedukaan atau kesukaan mema'lumkan kepada ganti kita di Réok dan dalu Todo, dalu Lédah. Demikian djuga ganti tuan kita dan dalu Todo, dalu Lédah, djikalau ada kedukaan dan kesukaan mema'lumkan djuga kepada papu dan gelarang Potah. Itulah pohon kebaikan dan kesenangan kamu sekalian adanja. Ketiga perkara : bahwa seperti orang lari mengikut karaeng balu tinggal di Potah, pertama orang Tjibal dan orang Ruwis dan orang Galah dan orang Rama dan orang Réok dan orang Gunung Talu, itulah jang dikembalikan semuanja oléh karaeng balu jang diterima oléh duli jangdipertuan kita serta menjuruh kembali kepada tempatnja segala orang itu. Dan lagi seperti anak negeri Lédah jang dipegang oleh papu daeng Mengémba jang telah keluar itulah dikembalikan semuanja kepada tanah Bima. Maka tuan kitapun menerima segala negeri itu seperti gelarang Lantar dan gelarang Ridak dan gelarang Pugil jang duduk kesebelah barat sungai Ramuk. Itulah perhinggaan tanah Bima dan tanah Gowah adanja. Maka barang siapa melalui dan merombakkan perkataan dan pekerdjaan jangdipertuan kita dan kami sekalian jang sudah putus ini, djikalau papu dan gelarang dan sekalian orang Potah duli jangdipertuan kita dan kami sekalian merusakkan, meski radja Gowah sekalipun jang melalui dan merombakkan perkataan dan pekerdjaan jang telah putus ini, bahwa duli jangdipertuan kita dan kami sekalian mengikut djuga dengan pekerdjaan atau berdjawab djuga dengan perkataan. Demikianlah adanja." Intihā' alkalām [2]).

Wakalāmnja adatnja Réok dan seperkara lagi : paduka naib tahta keradjaan bergelar torèli bolo memberi senapang pandjang jang ditatahkan dengan mas akan mendjadi tandanja kepada dalu Todo sampai kepada segala anak tjutjunja. Demikian adanja.

[1]) Lees : „di".
[2]) Het volgende is met ander handschrift geschreven.

OVER DE MEDIAE IN HET SOEMBANEES EN SAWOENEES

Reeds lang is bekend, dat in het consonantensysteem van verscheidene talen van de Bima-Soemba-groep twee reeksen van mediae kunnen worden onderscheiden [1]).

Ten volle geldt dit, voor zover bekend, alleen voor het Sawoenees, waarin Wijngaarden naast een *b, d, dj* en *g* een *b̲, d̲, d̲j* en *g̲* noteert. Van het verschil tussen beide zegt hij: „De *b̲* is de zachte *b*; bij het uitspreken moet men de lippen een weinig naar binnen trekken, gelijk wanneer men een pijp rookt, zonder de lucht in te slikken; zij wordt meer voor in het gehemelte gevormd". En evenzo aangaande de *d̲*: „De *d̲* is de zachte *d*, uitgesproken door de tong een weinig naar boven in het gehemelte te brengen; hetzelfde geldt voor de *d̲j*". Daarentegen: „de *g̲* is de scherpe *g*, dieper in de keel uitgesproken" (W.W. pag. 4). Bij hem wordt ook vermeld de uitspraak van Dr. Riedel, dat deze klanken worden uitgesproken „alsof men aan deze consonanten de *h* heeft bijgevoegd" (pag. 3).

In verband met de karakteristiek „zachte b" en „zachte d" is het waard op te merken, dat door Soembanezen en Sawoenezen zelf van deze klanken wordt gesproken als „setengah b" en „setengah d", een b en d dus, die niet geheel tot haar recht komen.

Alleen in het Sawoenees vindt men voor elk van de mediae in de ene reeks een vertegenwoordiger in de andere. De andere hier

---

[1]) Naar onderstaande litteratuur wordt in de tekst met de na de titel vermelde initialen verwezen:

J. K. Wijngaarden: *Sawuneesche Woordenlijst*, Uitgave van het Kon. Inst. voor T. L. Vlk., 's Gravenhage, 1895 (W.W.).

J. C. G. Jonker: *Bimaneesche Spraakkunst*, Verh. Bat. Gen. dl. XLVIII, 3e stuk, 1896 (J.B.).

Idem: *Rottineesche Spraakkunst*, Leiden 1915 (J.R.).

D. K. Wielenga: *Schets van een Soembaneesche Spraakkunst* (naar 't dialect van Kambera), Batavia 1908 (W.S.).

P. P. Arndt: *Grammatik der Ngad'a-Sprache*, Verh. Bat. Gen. dl. LXXII, 3e stuk, 1933 (A.Ng.).

in aanmerking komende talen onderscheiden wel tweeërlei *b* en *d*, maar niet tweeërlei *g*.

Bimanees *b* schijnt met Soemb. Saw. *ḇ* overeen te komen. Jonker toch merkt op : ,,De zeer bijzondere uitspraak van de Soembasche en Bimaneesche *b* (zoo ook der Sawoeneesche, waar die overeenstemt met een *b* in genoemde talen) wijst er op, dat deze moet zijn ontstaan uit een mb" (J.R. pg. 73, zie ook J.B. pag. 11). Hij onderscheidt geen tweeërlei *b*, wel een *d* naast *ḍ*, de eerste meer dentaal, de andere meer linguaal, beantwoordend aan Jav. *ḍ*. Zelf spreekt hij van de betrekkelijke waarde van dergelijke beschrijvingen, zolang men alleen kan afgaan op wat men meent te hebben gehoord : ,,Volkomen zekere resultaten zijn eigenlijk eerst te verkrijgen, wanneer het gelukken zal de klanken eener taal te fixeeren, liefst zoodanig, dat ook een ander zintuig dan het gehoor de onderlinge afstand kan meten (b.v. door het phonografisch schrift), of wanneer ten minste de mogelijke fouten van het gehoor door een of ander middel tot een minimum terug kunnen gebracht worden" (J.B. pag. 7 noot). Ik ben geneigd ook Bim. *ḍ* tot één groep te brengen met Soemb. Saw. *ḇ* enz., omdat Bim. ,,*ḍ* zoo een neusklank voorafgaat tot *d* wordt" (J.B. 31). Immers ook Soemb. *ḇ*, *ḏ*, *ḏj* gaan bij praenasalering in de anders gekwalificeerde *mb*, *nd*, *ndj* over. In het Soembanees toch worden beide reeksen onderscheiden als *mb* naast *b*, *nd* naast *d*, *ndj* naast *dj*, d.w.z. over een groot gedeelte van Soemba is wat men de vertegenwoordiger van de gewone *b* en de dentale *d* noemt gepraenasaleerd, zoals b.v. in het Kamberaas in Oost-Soemba en het Wewjewaas in West-Soemba. In meerdere andere dialecten is echter, evenals dat in het Sawoenees het geval is, de praenasalering verloren gegaan, zodat daar *b*, *d*, *dj* staan naast *ḇ*, *ḏ*, *ḏj*.

Aangaande de Soembanese klanken zegt Wielenga : ,,b wordt uitgesproken bij het inademen, dan met een zuiging der lippen ; mb is de Hollandsche b met een nasalen voorslag". Evenzo : ,,d wordt uitgesproken bij het inademen en achter in den mond, nd als d met n als voorslag" (W.S. pag. 5). Mogelijk geeft deze beschrijving Adriani aanleiding tot de opmerking (in zijn bespreking van Brandstetters ,,Lauterscheinungen") : ,,In prgr. 43 hadden bij de bijzondere klanken ook wel de inspiraten van het Soembasch mogen worden genoemd" (Ind. Gids 1916, pag. 1432).

Sindsdien verscheen in 1933 de ,,Grammatik der Ngad'a-Sprache" van Missionar P. P. Arndt. In deze taal, gesproken in het zuid-

oostelijk deel van West-Flores, worden door hem eveneens een b' naast een b, een d' naast een d vermeld. Op zijn karakteristiek kom ik beneden terug.

In het Manggarais, eveneens tot de Bima-Soemba-groep behorend, verwachtte ik hetzelfde onderscheid te zullen vinden. Het wordt echter door P. Adolf Burger in zijn „Voorlopige Manggaraise Spraakkunst" niet genoemd [1]).

Intussen had Dr. Kaiser, leidster van het Phonetisch Laboratorium te Amsterdam, op mijn verzoek getracht langs experimentele weg tot nadere bepaling van deze klanken te komen. Daarbij verleenden twee meisjes afkomstig van West-Soemba haar medewerking. Waar de taal van West-Soemba de palatalen in het stamwoord heeft verloren, ging dus het onderzoek over *ḇ* naast *mb*, over *ḏ* naast *nd*. Het resultaat van dit onderzoek publiceerde zij in haar artikel: "Contribution to the description of stops in the Sumbanese language" [2]). Een onderzoek met de mondtrechter van Rousselot deed zien, dat de registratie van *ḇ* en *ḏ*, in onderscheiding van die van *mb* en *nd*, eer aan een fricatief dan aan een explosief doet denken. Ook was bij het eerste paar meermalen een geringe negatieve uitslag op te merken. Daarnaast kwam vast te staan, dat zowel bij de articulatie van *ḇ* als van *ḏ* een volkomen afsluiting wordt gevormd. Aan de geringe uitslag op het kymograaf in geval van de *ḇ* en *ḏ*, bleek te beantwoorden een sterk verminderde druk in de mondholte op het ogenblik van de articulatie van deze klanken. Zo kwam Dr. Kaiser tot de conclusie, dat *ḇ* en *ḏ* worden gekenmerkt door een weker articulatie (are articulated more lightly, pag. 62), waarschijnlijk meer achter in de mond. De opening van de afsluiting geschiedt niet door een sterke druk in de mond maar door "active articulation" gepaard met vermindering van druk in de mondholte.

Hier komt nu de vraag op: Waardoor wordt deze verminderde druk in de mondholte veroorzaakt? Op die vraag geeft de beschrijving van Ngad'a *b'* en *d'* door P. P. Arndt een antwoord. Hij beschrijft de vorming van deze klanken toch als volgt: „*b'*: die Lippen werden geschlossen wie beim Sprechen des gewöhnlichen *b*; die Stimmritze wird ebenfalls geschlossen, der Kehlkopf niedergedrückt, sodass in der Mundhöhle ein luftverdünnter Raum entsteht, und dann der Lippenverschluss plötzlich gelöst,

---

[1]) B.K.I. 1946, dl. 103. afd. 1 en 2.

[2]) *Archives Néerlandaises de Phonétique Expérimentale*, Tome X (1934), p. 58–64.

die Lippen förmlich von einander gerissen sodass ein Schnalz entsteht ; der Laut hat also den Doppelcharakter der Inspirate und der Kehlkopfverschlusslaute". Evenzo „*d'*: die Zunge wird wie zum Sprechen des gewöhnlichen *d* an die Zähne angelegt ; dann werden dieselben Operationen vorgenommen : die Stimmritze wird geschlossen, der Kehlkopf niedergedrückt und dann der Verschluss gelöst ; der Laut hat denselben Charakter wie *b'* " (A.Ng. pag. 2). De verminderde druk in de mondholte vindt dan dus zijn oorzaak in een verruiming daarvan door daling van het strottenhoofd.

Al worden in Arndts beschrijving belangrijke momenten genoemd, toch kan ik daarin niet zonder meer Soemb. *b̲*, *d̲*, *d̲j* en Saw. *b̲*, *d̲*, *d̲j* en *g̲* getekend vinden. Met name de opening van de afsluiting als een plotselinge verbreking, zo dat de lippen als het ware van elkaar worden getrokken, correspondeert niet met mijn indruk bij het horen van deze klanken in het Soembanees en het Sawoenees. Er is hier inderdaad een gehele afsluiting, maar haast zou men zeggen zonder enige spanning, en bij de opening wordt van een verbreking van een krachtige afsluiting niets gehoord. Ik herinner aan de woorden van Dr. Kaiser : "a soft retained pronunciation", een verbreking niet door een "excess of pressure in the mouth", maar door „active articulation".

Bovendien, daling van het strottenhoofd voorafgaande aan de explosie behoort tot de normale voorbereiding van alle stemhebbende consonanten en zal als zodanig ook bij de voorbereiding van de klanken *b* enz. worden gevonden. Dat toch is de conclusie van de studie van C. V. Hudgins en R. H. Stetson : "Voicing of consonants by depression of the larynx" [1]).

Op grond van een nauwkeurig experimenteel onderzoek komen deze geleerden tot de conclusie, dat het fundamenteel verschil tussen stemhebbende en niet stemhebbende consonanten het gevolg is van een dalende beweging van het strottenhoofd : "The larynx begins to move downward at the closing of the sonant occlusive ; it may even start slightly in advance of the closure. This depression of the larynx enlarges the mouth cavity in the pharyngeal region and lowers the mouth pressure during the occlusion of the sonant, and permits air to flow through the glottis as a result of the pressure differential between the chest and the mouth cavities" (l.c. pag. 11).

[1]) *Archives Néerlandaises de Phonétique Expérimentale*, Tome XI (1935), p. 1–28.

In verband daarmee heb ik nogmaals de hulp van Dr. Kaiser gevraagd en zij heeft mij die in ruime mate gegeven. De bedoeling

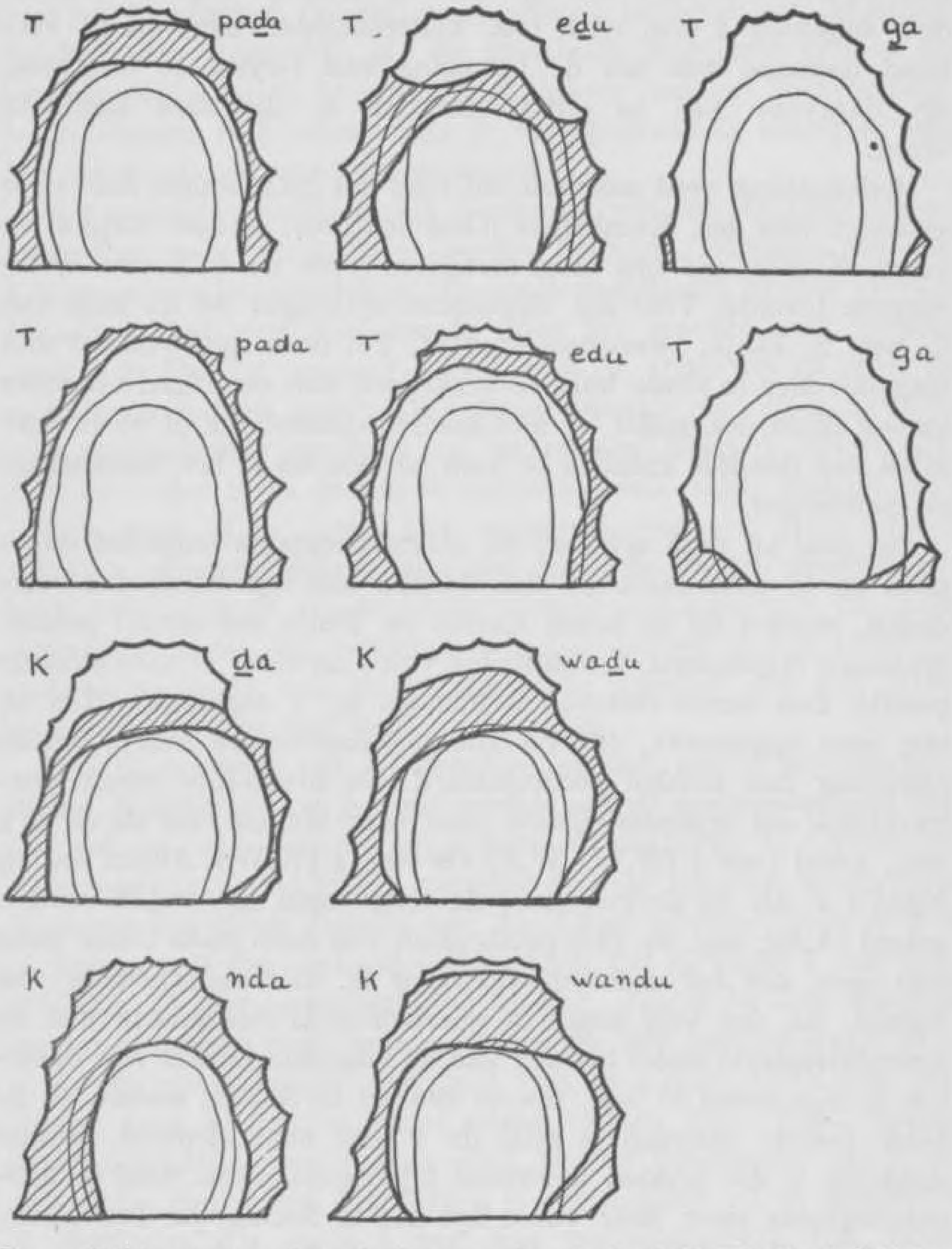


Fig. 1. Palatogram van Saw. *d̲*, *d*, *g̲*, *g* en Soemb, *d̲*, *nd*. T en K zijn de initialen resp. van de Saw. en van de Soemb. spreker.

van dit vernieuwd onderzoek was om, gericht door wat Dr. Kaiser reeds had gevonden en door de beschrijving van Ngad'a *b'* en *d'*, indien mogelijk te komen tot een duidelijk beeld van de vorming

van de reeks *ḇ* enz. en zo eventueel tot bevestiging of correctie van wat P. Arndt bij de Ngad'a sprekers heeft geconstateerd. Daarbij interesseerden ons bijzonder de drukverschijnselen, waardoor blijkbaar *ḇ* enz. en *b* enz. onderscheiden zijn, en in verband daarmee was het de beweging van larynx en tongbeen, die daarvoor van zo grote betekenis is, die onze aandacht vroeg.

Medewerking werd ons verleend voor het Soembanees door mijn assistent voor het Kamberaas (Oost-Soemba), de heer Kapita, en mevr. Kapita, die ons enig materiaal voor de taal van West-Soemba leverde. Voor het Sawoenees verkregen we de hulp van de heer S. Tanja, Sawoenees student. Tot onze spijt was het niet mogelijk hier te lande hulp te verkrijgen van een Ngad'a-spreker en een Bimanees, zodat we niet konden constateren of we in deze talen met dezelfde klanken te doen hebben als in het Soembanees en Sawoenees.

Om ook bij deze sprekers de articulatieplaats enigszins na te gaan en te controleren of zich daarbij ook bijzonderheden voordeden, werden bij de heren Kapita en Tanja een aantal palatogrammen opgenomen, voornamelijk van *ḏ* en *d*(*nd*) in verschillende positie. Een aantal daarvan is hier als fig. 1 afgedrukt. Hier zij nog eens opgemerkt, dat bij alle palatogrammen van *ḏ* gehele afsluiting kan worden geconstateerd. De litteratuur noemt herhaaldelijk een articulatieplaats meer naar binnen voor de reeks *ḇ* enz., zowel voor *ḏ* (W.W., W.S.) als voor *g̱* (W.W.). Alleen zou bij Ngad'a *d'* als bij de gewone *d* de tong tegen de tanden worden gelegd (A.Ng. pag. 2). Het palatogram van Saw. *paḏa* naast *pada* laat zien, dat het dicht daaraan toe is, in onderscheiding van Soemb. *ḏa*, dat veel hoger is gearticuleerd. Assimilatie van de articulatieplaats onder invloed van de volgende klinker *u* is duidelijk te zien zowel in Saw. *ĕḏu* en *ĕdu* als in Soemb. *wandu*. In de beide laatste woorden is zelfs de *d* niet meer dentaal. Minder duidelijk is die invloed merkbaar bij Soemb. *waḏu*, waar de articulatieplaats meer naar voren ligt dan in Soemb. *ḏa*. Ten slotte, van de beide velaren is *g̱a* dieper gearticuleerd dan *ga*.

Ook al is nu de constatering van Arndt juist, en zou dus dit verschil in articulatieplaats — aangenomen dat Ngad'a *b'* en *d'* bij deze klanken behoren, een conclusie waarheen Arndts beschrijving toch zonder twijfel trekt — voor het karakter van deze klanken niet bepalend zijn, dan is toch een zekere binnenwaartse

neiging niet te ontkennen, een neiging, die weer in verband kan staan met het gehele karakter van deze klanken.

Dienaangaande werd nadere bepaling gezocht door registratie aan het kymograaf. Daarbij werd gebruik gemaakt van de mondtrechter van Rousselot, die de wisselende luchtdruk noteert en een neusolijf voor de neuslijn (zo nl. alleen voor het Soembanees), terwijl tevens met behulp van de laryngograaf de beweging van het strottenhoofd werd geregistreerd.

Het spreekt vanzelf, dat de resultaten van een dergelijk onderzoek door meerdere factoren worden bedreigd. Afgezien nog van kleine technische verschillen, die een verschillende uitslag kunnen bewerken, het materiaal wordt door het spreken van mensen verschaft. De een reageert anders dan de ander op de meer of minder vreemde en opzettelijke situatie waarin men moet spreken, wat onwillekeurig resultaat en waardering daarvan beïnvloedt. Een en ander is in de curve verdisconteerd, maar daaruit niet zonder meer af te lezen. Het onderzoek van een groot aantal sprekers van dezelfde taal zou hier correctie moeten aanbrengen, maar deze correctie kon in dit geval niet worden gegeven. Het enig tegenwicht tegen alle tekorten was hier gelegen in een herhaald onderzoek, zodat van de verschillende klanken een vrij groot aantal registraties kon worden verkregen.

Wat de notering van de neuslijn aangaat, gezien het feit, dat in het Kamberaas de gewone mediae steeds gepraenasaleerd zijn (*mb, nd, ndj, ngg*), was het aangewezen de nasalering te registreren. Maar meer sprekend is het constant afwezig zijn van stemtrilling in de neuslijn bij de reeks *ḇ* enz. Al of niet praenasalering toch is in zoverre een kenmerkend onderscheid, dat de reeks *ḇ* enz. (cfr. ook Bim. *ḏ*) geen praenasalering toelaat. Treedt bij deze klanken op een of andere wijze praenasalering op, dan gaat de *ḇ* enz. over in de overeenkomstige consonant van de andere reeks (cfr. bv. Soemb. *ḇera*, breken, tr. naast *mbera*, breken, intr. ; *ḏàpa*, vadem naast *dua ndàpa*, twee vadem, enz.). Dat wil dus zeggen, dat bij de articulatie van *ḇ* enz. het velum is opgetrokken en de neusholte is afgesloten. De reeks *b* enz. kan gepraenasaleerd zijn, maar behoeft dit bepaald niet te wezen, zoals zowel andere Soembanese dialecten als het Sawoenees doen zien.

Letten we op de mondcurve (fig. 2), dan levert deze allereerst een volkomen bevestiging van wat Dr. Kaiser reeds eer heeft geconstateerd. Zien we als regel voor de reeks *b* enz., een uitslag zoals

die voor explosieven gewoon is, gekenmerkt door een steil omhoog gaan van de curve als gevolg van de sterkere druk bij de

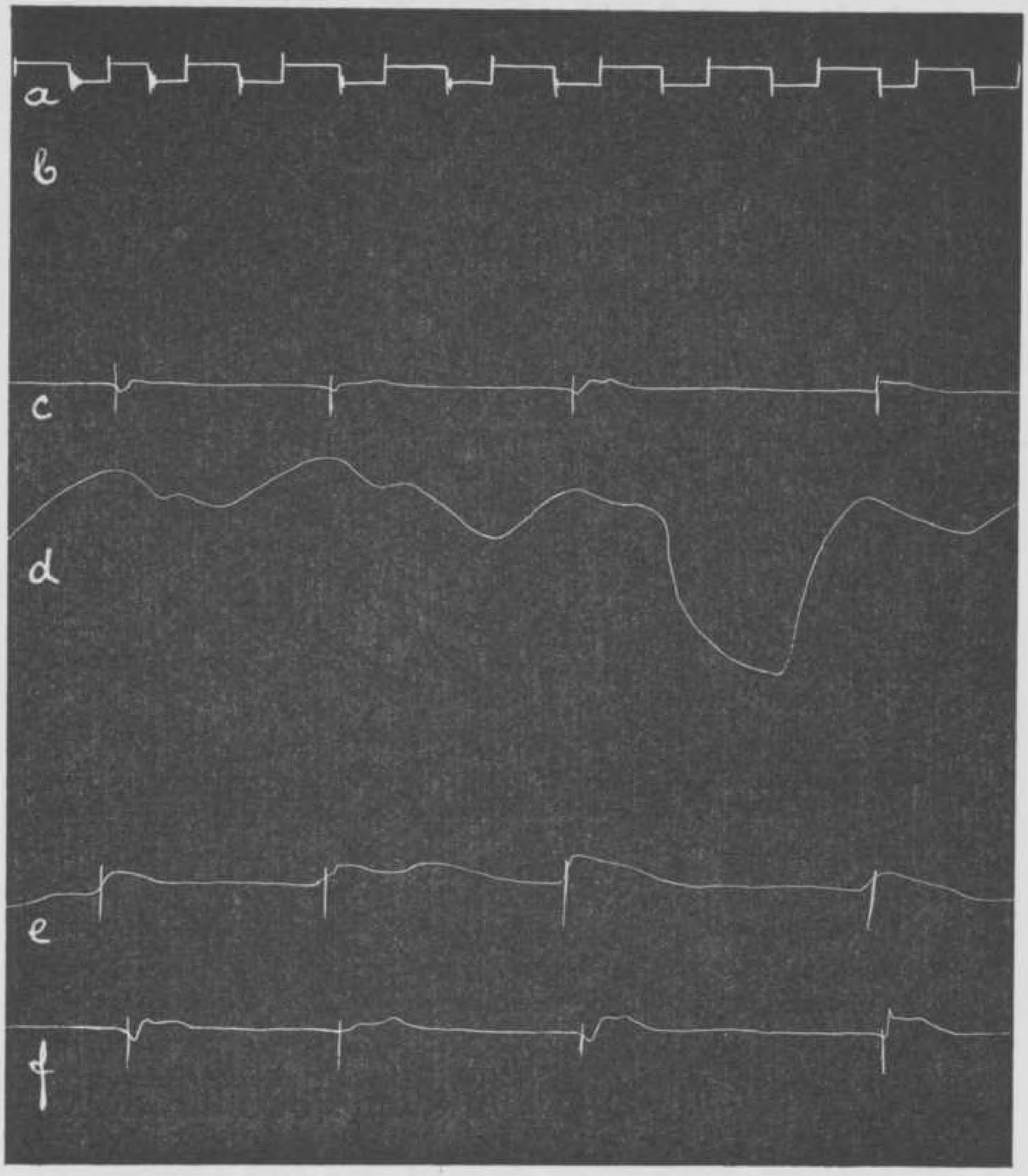


Fig. 2*a*. Registratie van Soemb. $\underline{b}^{ə}$, $\underline{b}^{ə}$, $\underline{b}^{ə}$, $mb^{ə}$: a tijdaanduiding in 1/10 sec., b neuscurve, c mondcurve, d ademhalingscurve, e larynxbeweging, f monddruk.

opheffing van de afsluiting, de articulatie van $\underline{b}$ enz. tekent zich in de mondcurve af door een lichte glooiende verheffing, nu en dan nauwelijks merkbaar, terwijl meermalen een voorafgaande

lichte daling beneden de normaallijn niet onduidelijk is. En ook waar die niet beneden het normale peil daalt is herhaaldelijk te constateren niet een onmiddellijk naar boven gaan van de curve, maar iets wat gelijkt op een lusvorming, een opgaan, dat door een even dalen heengaat. Figuur 2 laat beide zien. Fig. *2a*, registratie van Soemb. $\underline{b}^{ə}$, $\underline{b}^{ə}$, $\underline{b}^{ə}$, $mb^{ə}$, toont zowel de negatieve uitslag in de

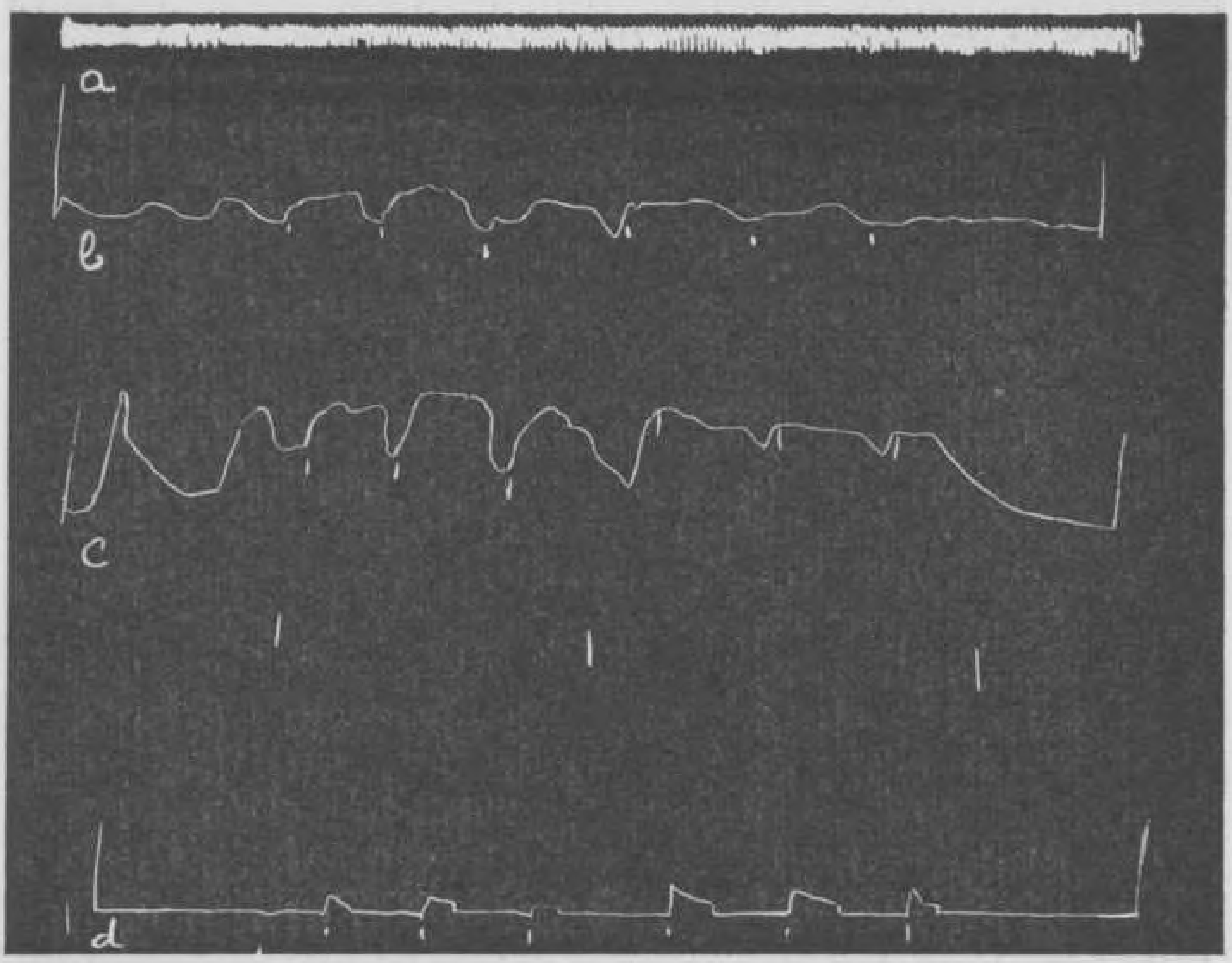


Fig. *2b*. Registratie van Saw. *g̲a, g̲a, g̲a, ga, ga, ga* : a tijdaanduiding in 1/10 sec., b horizontale larynxbeweging, c verticale larynxbeweging, d mondcurve.

eerste drie registraties als het onderscheid tussen het glooiende, zachte opgaan van de curve bij de derde en het spitse uitslaan bij de vierde articulatie. Fig. *2b*, driemaal Saw. *g̲a* gevolgd door driemaal *ga*, geeft in de mondcurve een beeld van wat hier met lusvorming is bedoeld. Waar bij beide reeksen van klanken gehele afsluiting van het spreekkanaal wordt gevonden, wijst het verschil in registratie duidelijk op een verschil in monddruk.

Om dit verschil vast te leggen, werd getracht bij de registratie tevens de monddruk te noteren. Dat geschiedde bij de heer Kapita

door een glazen buisje in de mond te brengen, door een gummislang verbonden met een tamboer waarop een schrijfstift rustte, die het drukverschil bij onderscheiden articulatie zou hebben te noteren. In dit geval werd niet het resultaat verkregen dat

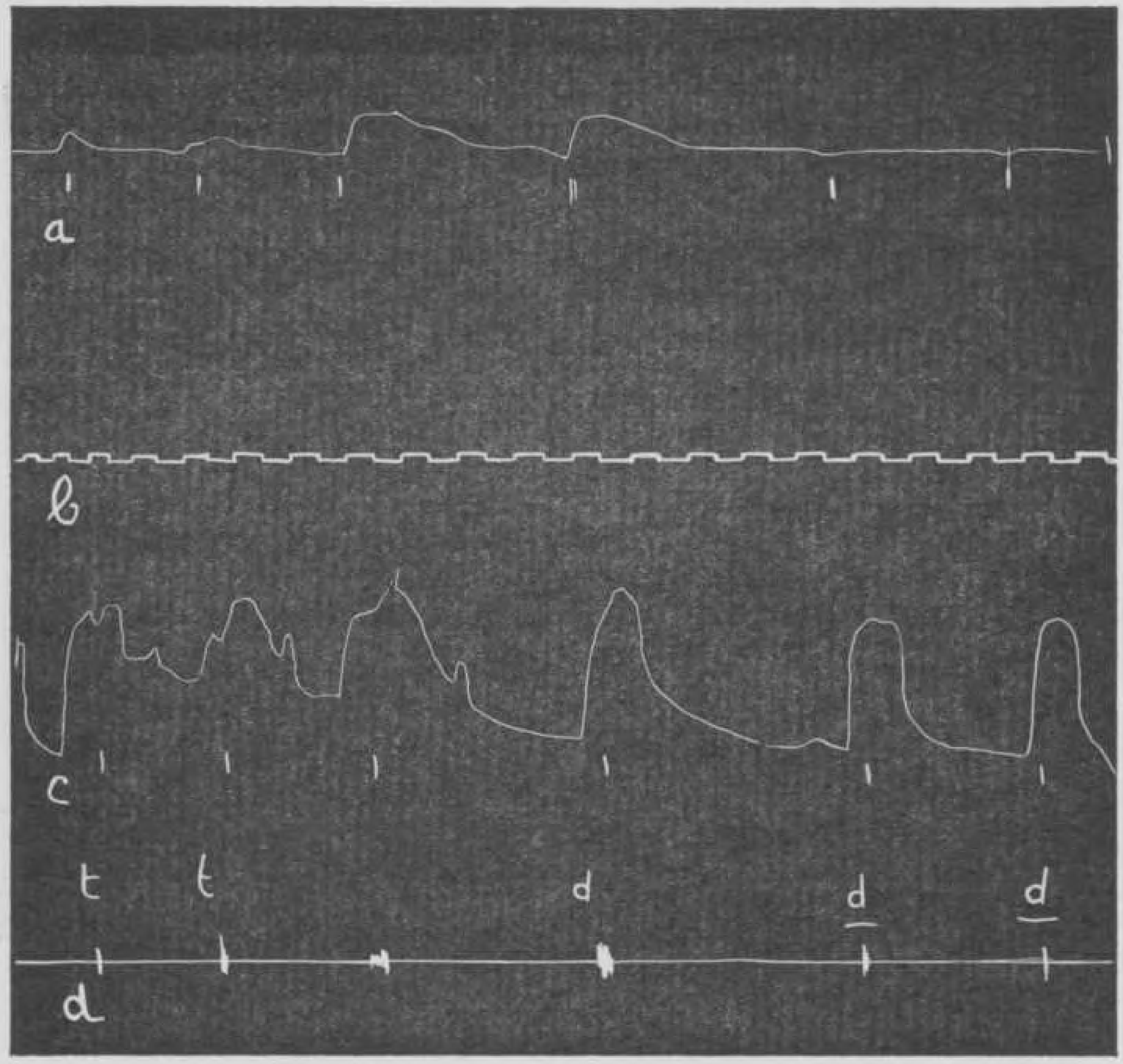


Fig. 3. Registratie van Saw. $t^{ə}$, $t^{ə}$, $d^{ə}$, $d^{ə}$, $\underline{d}^{ə}$, $\underline{d}^{ə}$: a ademvolumencurve, b tijdaanduiding in sec., c mondbodemcurve, d stem.

werd verwacht, want blijkbaar is het glazen buisje te veel voor in de mond gehouden, zodat door het buisje werd gesproken en de monddrukcurve hetzelfde beeld geeft als de mondcurve (fig. *2a*). Wel tekent zich ook in de monddrukcurve de negatieve uitslag duidelijk af, wat er op wijst, dat op het moment van de articulatie door het glazen buisje instroming van lucht heeft plaats gehad.

Dit nu werd bevestigd door een onderzoek van de Saw. klanken met gebruikmaking van een ademvolumenschrijver. Achtereenvolgens werd de druk bij articulatie van de tenues en de beide reeksen mediae genoteerd. Hierbij bleek, dat de monddruk bij articulatie van de reeks $\underline{b}$ enz. althans zeer veel minder is dan bij de reeks *b* enz., herhaaldelijk in die mate, dat de druk niet in een uitslag van de curve resulteerde of zelfs alleen een lichte neergaande beweging in de monddrukcurve de plaats van articulatie noteerde, bewijs van het feit, dat op dat ogenblik enige lucht uit de ademvolumenschrijver is ingestroomd (fig. 3 waar de bovenste curve het ademvolumen noteert bij de articulatie van $t^ə, t^ə, d^ə, d^ə, \underline{d}^ə, \underline{d}^ə$).

Als oorzaak van deze drukvermindering werd door Arndt genoemd de daling van het strottenhoofd gepaard gaande met sluiting van de stemspleet met als gevolg daarvan verruiming van de mondholte. Reeds werd opgemerkt, dat daling van het strottenhoofd ook bij articulatie van de reeks *b* enz. als normaal verschijnsel te verwachten is. Nader onderzoek van de beweging van het strottenhoofd met behulp van de laryngograaf bracht ons nu tot deze vraag: Bestaat er bij beide reeksen een zelfde verhouding tussen opening van de afsluiting en daling van het strottenhoofd? We meenden toch een wel niet steeds even duidelijk gemarkeerd, maar niettemin onmiskenbaar verschil te zien bij de registratie van de reeks *b* enz. vergeleken met die van $\underline{b}$ enz. En wel in deze zin, dat, terwijl bij beide een stijging van de larynxcurve een daling van het strottenhoofd noteert, deze daling bij de reeks *b* enz. aan de explosie voorafgaat, zoals trouwens is te verwachten, maar bij de reeks $\underline{b}$ enz. met de opening van de afsluiting gelijktijdig is.

Nu gelden de boven reeds genoemde bezwaren bij een onderzoek van de larynxbeweging in versterkte mate en het is dus geraden met conclusies voorzichtig te zijn. Het strottenhoofd toch behoort met het strotklepje en het zachte verhemelte tot de meest beweeglijke van de organen die bij de articulatie zijn betrokken. Daarbij komt dat het strottenhoofd niet alleen articulatie-orgaan is, maar meerdere functies heeft. Zo is het ook orgaan voor stemvorming; de toonhoogte van de stem b.v. is voor de stand van het strottenhoofd mee bepalend. Het was dus aangewezen van de enkele klanken uit te gaan, al worden die niet zonder een vocalisch element gesproken. Daarnaast werden een

aantal lettergrepen, bestaande uit een van de onderzochte consonanten gevolgd door de klinker *a*, in de mondtrechter gesproken. Vervolgens een aantal woorden met een van deze consonanten beginnend. Meer moeilijkheden leveren die woorden op, waar deze

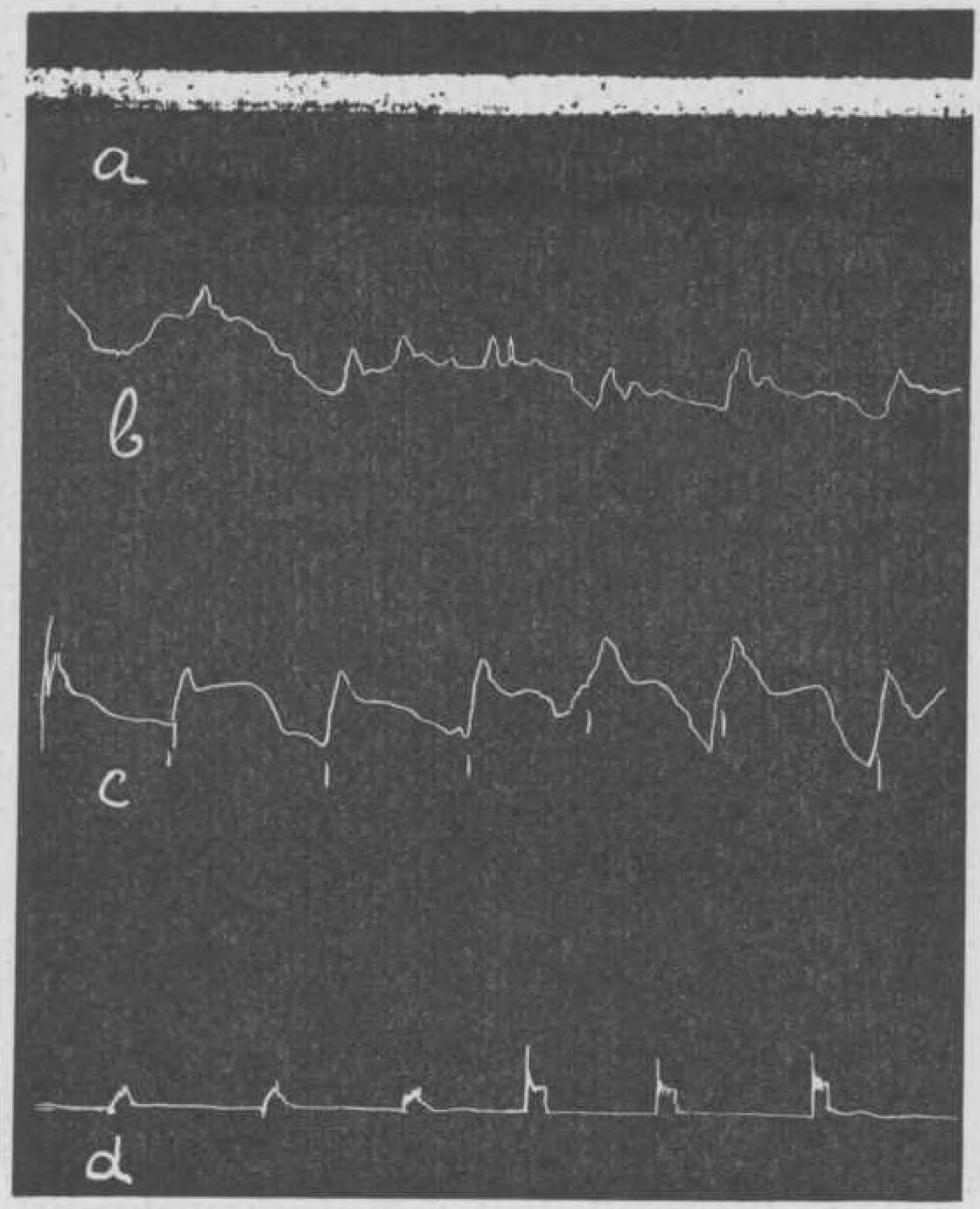


Fig. 4*a*. Registratie van Soemb. $\underline{b}^a$, $\underline{b}^a$, $\underline{b}^a$, mb^a, mb^a, mb^a : a tijdaanduiding in 1/10 sec., b horizont. larynxbew., c vert. larynxbew., d mondcurve.

klanken intervocalisch voorkomen. Daling van het strottenhoofd kan dan immers reeds zijn bepaald door de voorafgaande klinker. Bij een woord als Soemb. *kuḏu* b.v. is aan de vorming van de ḏ reeds daling van het strottenhoofd voorafgegaan. Het is dan mogelijk, dat in de curve bij de ḏ een nieuw begin, zij het zwak wordt geregistreerd. Alleen in dat geval is met deze registratie als

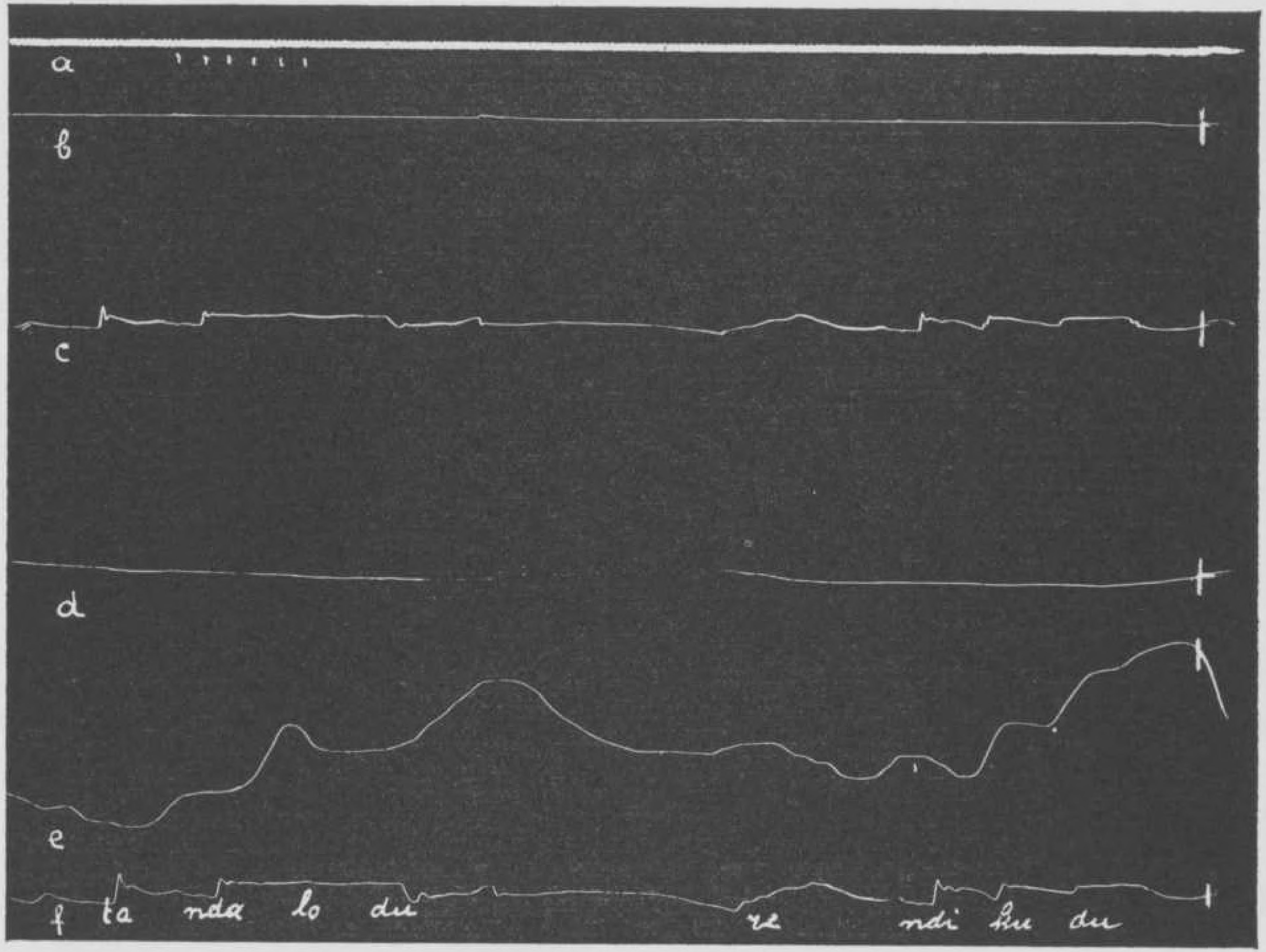


Fig. 4*b*. Registratie van Soemb. *tanda loḏu, rendi kuḏu*: a tijdaanduiding in 1/100 sec., b neuscurve, c mondcurve, d ademhaling, e vert. larynxbew., f druk in de mond.

gegeven gerekend; was dit niet het geval, dan is deze als niet mee bepalend ter zijde gelaten. Voor een juiste beoordeling van het

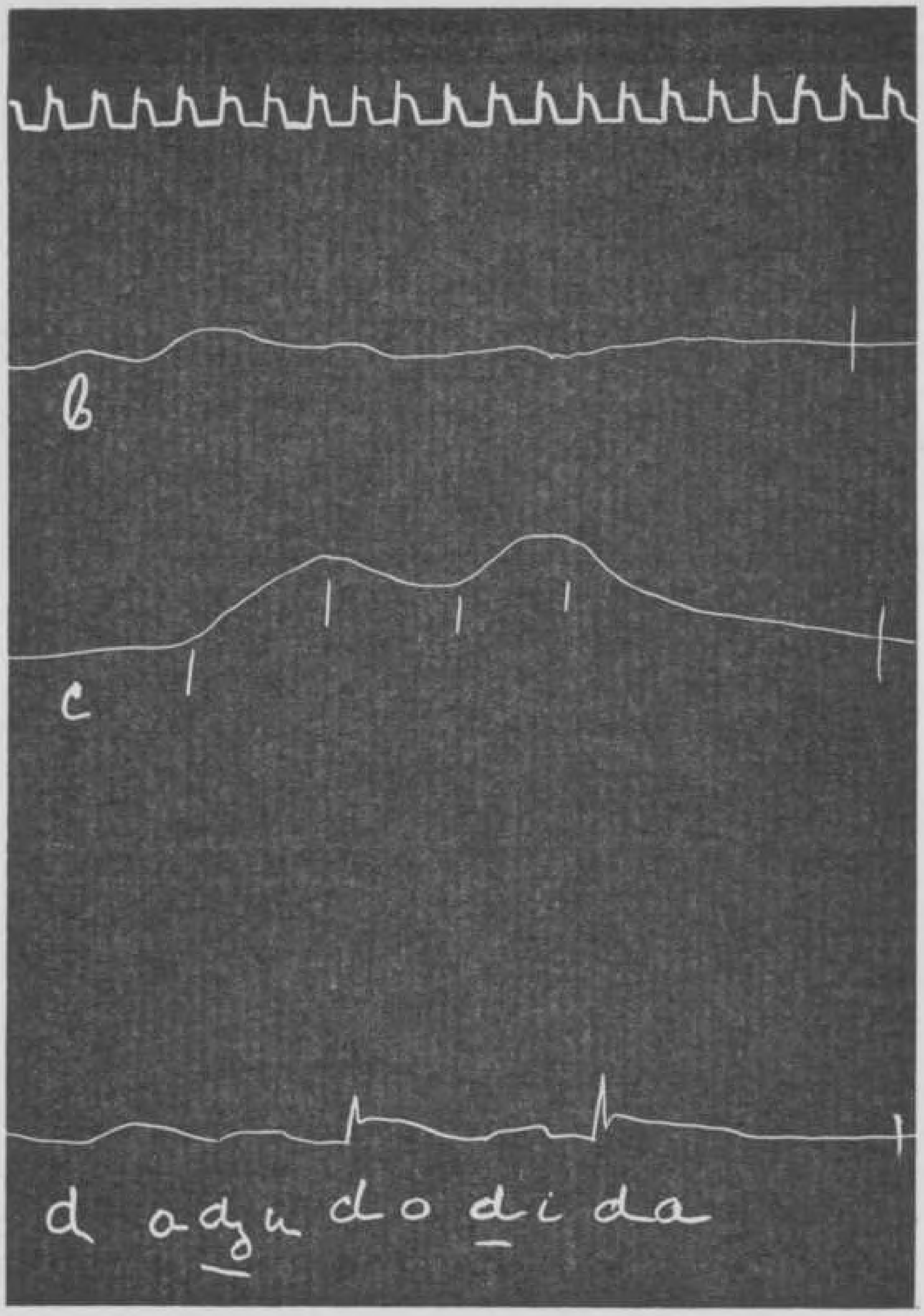


Fig. 4c. Registratie van Saw. *adju do dida*: a tijdaanduiding in 1/10 sec., b horizont. larynxbew., c vert. larynxbew., d mondcurve.

resultaat moet nog vermeld, dat met de laryngograaf zowel de verticale als de horizontale beweging van het strottenhoofd werd genoteerd, zodat veelal een articulatie twee noteringen opleverde, wanneer nl. beide curven voldoende duidelijk waren.

Ter illustratie dienen hier fig. *2b* en fig. *4a*, *4b* en *4c*. Fig. *2b* noteert de verhouding tussen articulatie en moment van daling van het strottenhoofd bij een driemaal herhaald *g̲a*, waarna driemaal *ga*. De bovenste curve noteert de horizontale beweging, de middelste de verticale beweging van het strottenhoofd. Vooral in de middelste curve is een duidelijk verschil tussen de beide reeksen te zien, een verschil dat ook de bovenste curve, zij het minder duidelijk te zien geeft. Fig. *4a* doet hetzelfde voor Soemb. *ḇ*^{ə}, *ḇ*^{ə}, *ḇ*^{ə} naast *mb*^{ə}, *mb*^{ə}, *mb*^{ə}. Fig. *4b* noteert in de tweede curve van onderen de verticale larynxbeweging bij de articulatie van de Soemb. woorden *tanda loḏu* en *rendi kuḏu*. In deze curve blijkt, dat de articulatie van *nda* door daling van de larynx is voorafgegaan, terwijl daarop niet dadelijk verdere stijging van de curve volgt; ook aan de articulatie van *ḏu* gaat daling van de larynx vooraf, gevolg van de voorafgaande klinker, maar hier wordt deze dadelijk door een nieuwe stijging van de curve gevolgd. Een zelfde beeld levert de larynxcurve bij articulatie van *rendi kuḏu* op, evenals fig. *4c*, waar de middelste curve de verticale beweging van de larynx noteert bij het spreken van de Saw. woorden *aḏju do ḏida*.

Het resultaat van het onderzoek wordt hieronder weergegeven. Daarbij wordt gelijktijdigheid van explosie en stijging van de larynxcurve aangeduid door een + teken; voorafgaande stijging door een — teken; explosie tijdens stijging van de curve door ×, terwijl een ? zegt dat de curve geen conclusie toeliet. Onderscheiden worden de registraties van de enkele consonanten en de positie aan het begin van een lettergreep of woord enerzijds (*ḇ-* naast *b-*) en de intervocalische positie anderzijds (*-ḇ-* naast *-b-*).

Sawoenees:

ḇ- enz.: totaal aantal registraties 108; 97 +, 11 ?

b- enz.: totaal aantal registraties 102; 51 —, 18 ×, 10 +, 23?

-ḇ- enz.: totaal aantal registraties 30; 25 +, 5 ?

-b- enz.: totaal aantal registraties 24; 19 —, 2 ×, 3 ?

In een aantal woordverbindingen en een enkele zin was het resultaat als volgt:

ḇ enz.: totaal aantal registraties 26; 16 +, 10 ?

b enz.: totaal aantal registraties 13; 11 —, 1 ×, 1 ?

Samenvatting van 164 registraties bij articulatie van *ḇ* enz.: 138 +, 26 ?; van 139 registraties bij articulatie van *b* enz.: 81 —, 21 ×, 10 +. 27 ?

Soembanees :

ḅ- enz. : totaal aantal registraties 73 ; 53 +, 3 ×, 17 ?
b- enz. : totaal aantal registraties 63 ; 25 —, 5 ×, 15 +, 18 ?
-ḅ- enz. : totaal aantal registraties 18 ; 12 +, 1 —, 5 ?
-*b*- enz. : aantal registraties 18 ; 6 —, 1 ×, 6 +, 5 ?

In woordverbindingen en een enkele zin was het aantal registraties van de reeks ḅ enz., 28 ; 5 +, 9 ×, 2 —, 12 ?

Van de reeks *b* enz. : 24 registraties ; 12 —, 2 ×, 1 +, 9 ?

Samenvattend van 119 registraties bij articulatie van ḅ enz., 70 +, 3 —, 12 ×, 34 ?; van 105 registraties bij articulatie van *b* enz. : 43 —, 22 +, 8 ×, 32 ?

Uit deze registraties zou kunnen volgen, dat het Sawoenees nauwgezetter is in de bewaring van een onderscheid in larynxbeweging tussen de beide reeksen dan het Soembanees. En verder, dat in beide talen de reeks ḅ enz., constanter is dan de reeks *b* enz. Deze laatste wekt de indruk dat het moment van daling kan variëren. Het onderscheid tussen Soembanees en Sawoenees, dat in deze cijfers schijnt te spreken, kan eenvoudig een gevolg zijn van individuele eigenaardigheden van een van beide of van beide sprekers. Het is ook mogelijk, dat de Soembanezen in het algemeen slordiger zijn in het bewaren van dit eventuele onderscheid. Zij hebben trouwens in de praenasalering een ander onderscheidingsmiddel en kunnen het zich dus beter permitteren.

In verband met de larynxbeweging werd bij de heer Tanja de daarmee zo nauw samenhangende mondbodemspanning geregistreerd. Ik heb de indruk, dat ook hier als bij de larynxbeweging een onderscheid tussen de beide reeksen uitkomt, maar durf hier niet te concluderen. Wel valt ook bij de mondbodemspanning de fellere uitslag bij articulatie van de reeks *b* enz. op tegenover veel zwakker reactie bij articulatie van de reeks ḅ enz., zie fig. 5.

In de beschrijving van Arndt was nu nog een andere factor als bepalend voor de aard van deze klanken genoemd, nl. de sluiting van de stemspleet. Inderdaad is in de verbinding van die beide, sluiting van de stemspleet en daling van het strottenhoofd, een mogelijkheid van verklaring gegeven voor de zo duidelijk verminderde druk in de mond. Hier toch zou een situatie zijn geschapen, die het onmogelijk maakt, dat het evenwicht tussen de druk in de mondholte en de subglottale druk wordt hersteld, daar de weg, waardoor de lucht uit de longen zou kunnen doorstromen, afgesloten is.

In verband daarmee hebben wij getracht ook het klankverloop zowel bij de reeks $\underline{b}$ enz., als bij *b* enz. te registreren. Dit geschiedde met behulp van een halsband als ook door piloten wordt gebruikt; een band die de stemtrillingen doorgeeft, die dan via een geluidversterker op het kymograaf worden genoteerd.

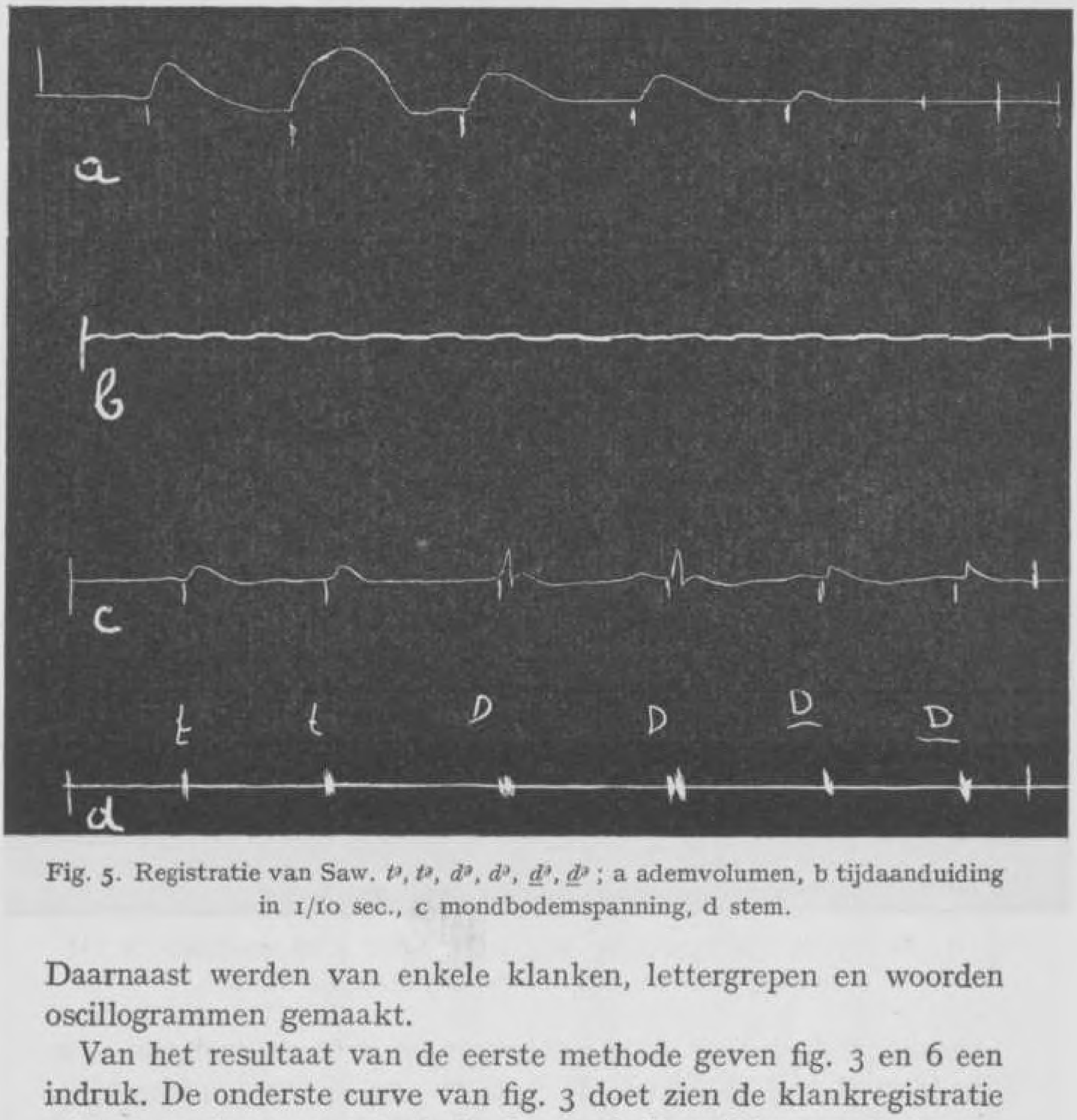


Fig. 5. Registratie van Saw. $t^{ə}, t^{ə}, d^{ə}, d^{ə}, \underline{d}^{ə}, \underline{d}^{ə}$; a ademvolumen, b tijdaanduiding in 1/10 sec., c mondbodemspanning, d stem.

Daarnaast werden van enkele klanken, lettergrepen en woorden oscillogrammen gemaakt.

Van het resultaat van de eerste methode geven fig. 3 en 6 een indruk. De onderste curve van fig. 3 doet zien de klankregistratie achtereenvolgens van $t^{ə}, t^{ə}, d^{ə}, d^{ə}, \underline{d}^{ə}, \underline{d}^{ə}$. Vergelijkt men de laatste twee paren, dan worden bij $d^{ə}, d^{ə}$ stemtrillingen gevonden voor de explosie, in de voorbereidingstijd van deze klanken, die bij $\underline{d}^{ə}, \underline{d}^{ə}$ ontbreken (zie ook fig. 5). Dit gegeven wordt bevestigd door fig. 6, waar de onderste curve klankregistratie geeft van *haba* naast *ha*$\underline{b}$*a*, *pada* naast *pa*$\underline{d}$*a*. Terwijl nu bij *haba* en *pada* de stemtrilling

ononderbroken doorgaat, vinden we bij *haba en pada* een onderbreking van de stemtrilling vóór de explosie van *b*, resp. *d* ; de curve vertoont hier een rechte lijn, teken van de afwezigheid van stemtrilling als gevolg van sluiting van de stemspleet. Hetzelfde beeld bieden de hier niet gereproduceerde registraties van *kadja* naast *kadja* en *taga* naast *paga*.

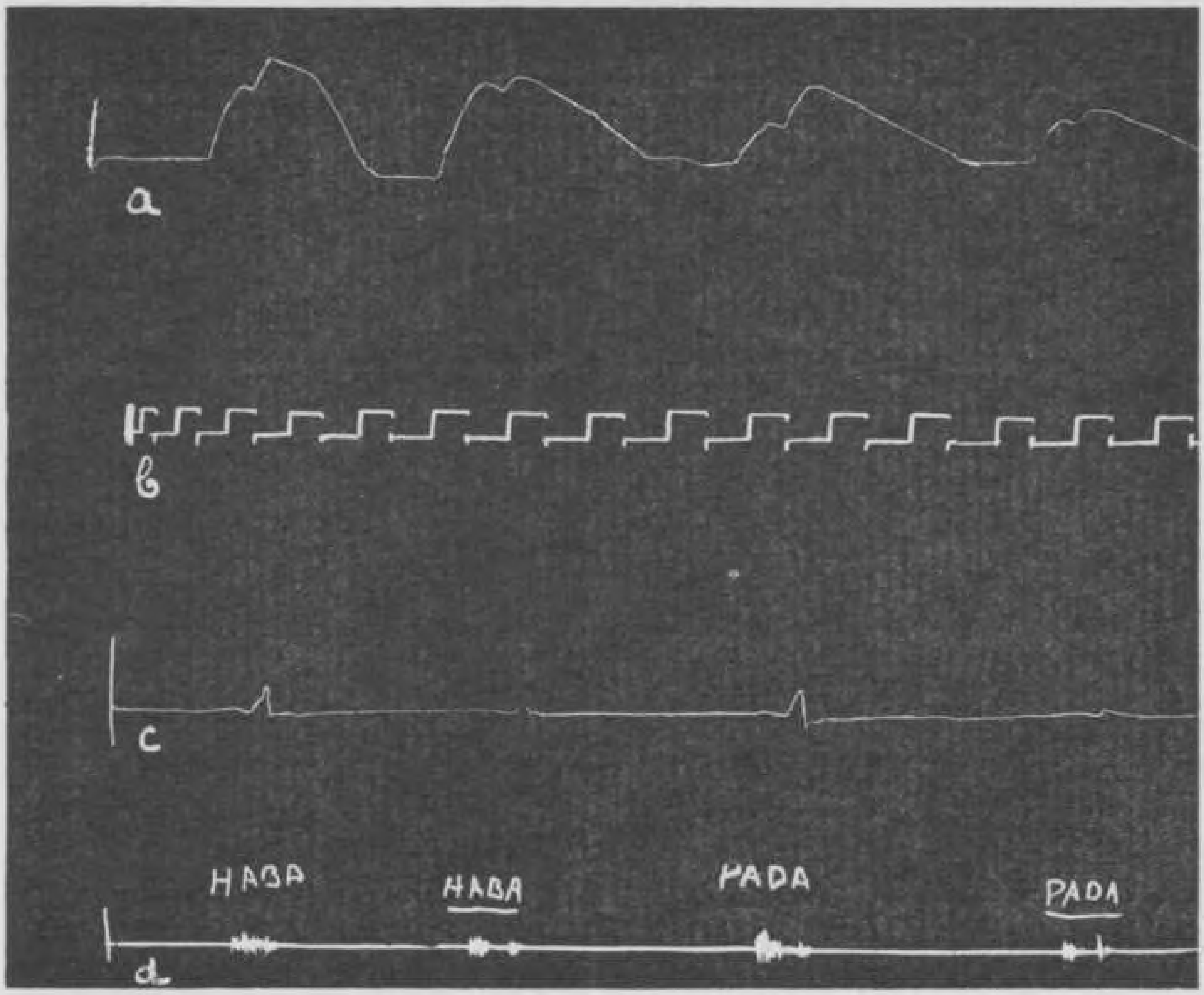


Fig. 6. Registratie van Saw. *haba, haba, pada, pada* : a ademvolumen, b tijdaanduiding in sec., c mondbodemspanning, d stem.

Figuur 7 doet zien de oscillogrammen achtereenvolgens van Saw. *b*^{ə} en *b*^{ə}, O.S. *da* en *nda*, W.S. *da* en *nda*, en Saw. *gu* (van *ligu*) naast *gu* (van *ligu*). Ons interesseert daarbij thans niet het patroon van de vocalen, maar de voorbereiding van de consonanten. Wanneer we dan allereerst letten op Saw. *b*^{ə} (1) en *gu* (7), vergeleken met Saw. *b*^{ə} (2) en *gu* (8) dan zien we dat 2 en 8 duidelijk stemtrillingen vertonen, een voorbereiding voordat de klank in de explosie opengaat, een figuur die in het klankbeeld van een media-

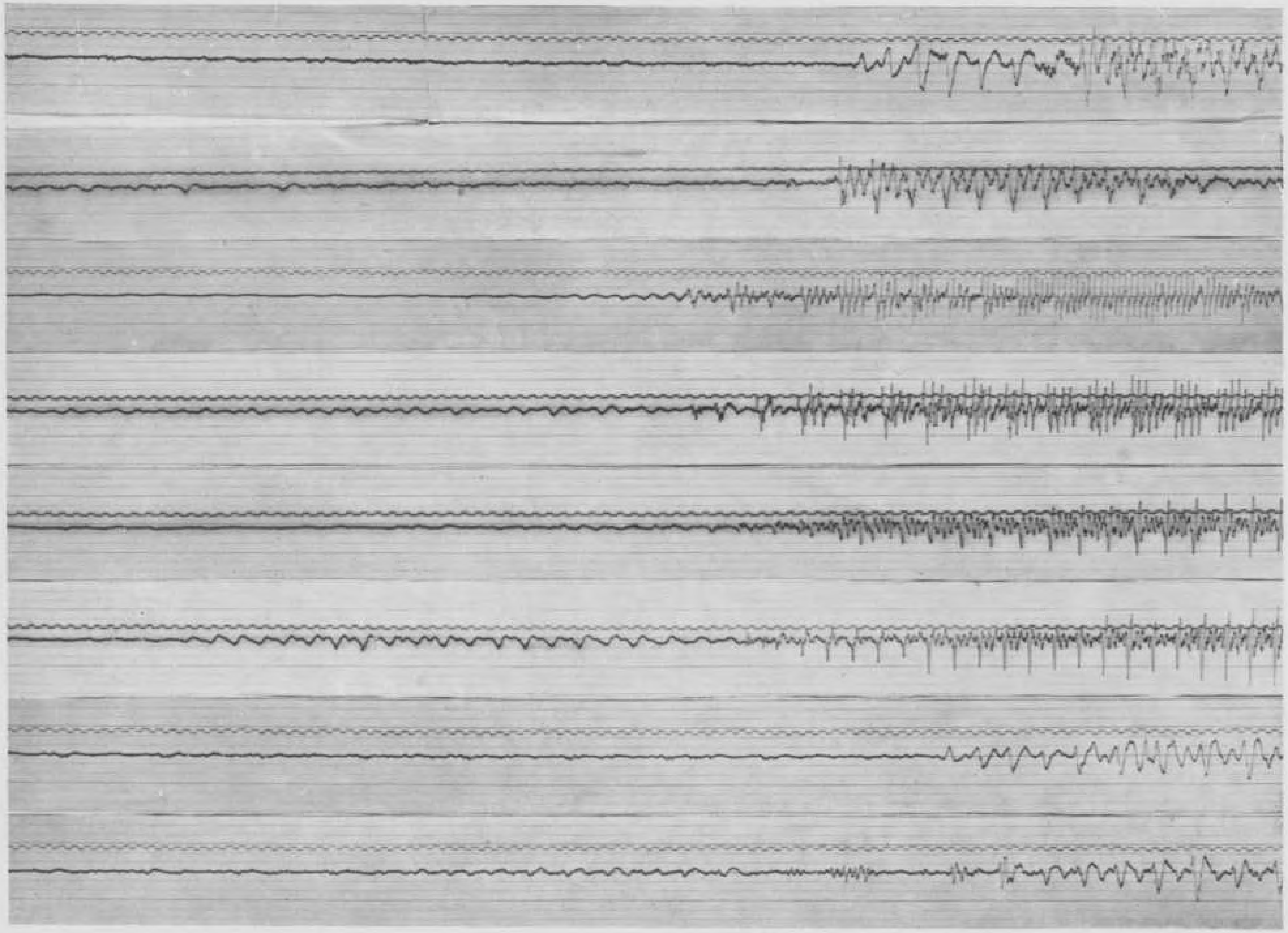


Fig. 7.

1 Saw. $\underline{b}^{ə}$

2 Saw. $b^{ə}$

3 O.S. *d̲a*

4 O.S. *nda*

5 W.S. *d̲a*

6 W.S. *nda*

7 Saw. *g̲u*

8 Saw. *gu*

normaal is. Deze voorafgaande stemtrillingen zal men bij *ḇ*^{ə} en *g̱u* vergeefs zoeken; het is of de stem zonder voorbereiding bij de explosie losbreekt in de klank. Onwillekeurig denk ik aan de kwalificatie door de sprekers zelf gegeven: *setengah b* en *setengah d*; het zijn inderdaad, wanneer men ze hoort, een *b* en een *d*, en niemand zal er een *p* of een *t* in horen, maar de stem in de voorbereiding, die voor de mediae normaal is, ontbreekt, en het patroon ligt in dat opzicht dichter bij dat van de tenues (cfr. ook de registratie in fig. 3 en 5). Zo geven deze oscillogrammen een bevestiging van wat fig. 6 doet zien, en het ligt voor de hand de oorzaak hiervan te zien in een gesloten stemspleet tot op het moment van de explosie.

Een wat ander beeld geven de oscillogrammen van O.S. *ḏa* en W.S. *ḏa*. Vergelijkt men ze enerzijds met O.S. en W.S. *da* (4 en 6; beide gepraenasaleerd), dan is het duidelijk, dat de ruime voorbereiding die zich bij de laatste aftekent, bij *ḏa* (O.S. en W.S. resp. 3 en 5) ontbreekt. Vergeleken echter met Saw. *ḇĕ* en *g̱u* vinden we hier een minder abrupt begin; hier is iets van een overgang waarin de klank tot zijn vorm komt, hier zijn stemtrillingen voor de explosie. Dit verschil kan het gevolg zijn van individuele differenties tussen de resp. sprekers, hoewel de beide Soemb. proefpersonen uit verschillend gebied afkomstig zijn; mogelijk werkt hier ook de invloed van de volgende vocaal; mogelijk is ook, dat hier een verschil blijkt tussen Soembanese en Sawoenese spreekwijze, waarbij de laatste een meer gecomprimeerde indruk maakt dan de eerste. Dat trouwens bij dergelijke klanken in meerdere of mindere mate stemgeving aanwezig kan zijn, is door Panconcelli-Calzia [1]) aangetoond bij een onderzoek van de „Kehlverschlusslaute" in een van de talen van Noord-Afrika. Hij komt daarbij tot conclusies die ons herinneren aan wat de reeks *ḇ* enz. in het algemeen, en wat Soemban. *ḏa* in de oscillogrammen te zien geeft. En wel ten eerste, dat deze klanken bij registratie op het kymograaf een negatieve uitslag geven; ten tweede dat bij verbinding met een vocaal stemtrillingen zijn te zien reeds voor de negatieve uitslag, d.w.z. voor de explosie, iets wat ons juist bij Soemb. *ḏa* trof. Hij meent dan bij de door hem onderzochte klanken niet van Kehlverschlusslaute in eigenlijke zin te kunnen spreken, maar noemt ze „inspiratorische Konsonanten mit einem sehr schwankenden Stimmhaftigkeitsgrad".

---

[1]) Panconcelli-Calzia: *Die experimentelle Phonetik in ihrer Anwendung auf die Sprachwissenschaft*, 2e dr. Berlin 1924, S. 14.

Het komt me voor, dat we hier in de buurt zijn van ḇ enz.: mediae waarbij de normale stemgevende periode van voorbereiding ontbreekt, zij het niet steeds geheel; waarbij de explosie, meer of minder abrupt, optreedt na een periode van stemloosheid; gesproken met sterk verminderde druk zo, dat het drukverschil in instromen van lucht kan resulteren. Als ik ze aanduid met „mediae met glottisslag" is het mogelijk dat beide delen van deze bepaling met enige reserve moeten worden gebruikt. Toch zijn ze dunkt me het eenvoudigst zo te benoemen. In deze vatting krijgen dan verschillende van vroeger daterende beschrijvingen haar plaats (b.v. W.W., W.S.). Zelfs Riedels *bh, dh, djh, gh,* wordt enigszins bevestigd. Het oscillogram van Saw. ḇˀ loopt uit in een patroon, dat wijst op een *h*, en bij het laten teruglopen van de spoel op de sound mirror was als omgekeerde orde van *ḇa* duidelijk *hab* te horen.

De vraag of het juist is, zoals Arndt doet, bij de explosie van deze klanken van een „Schnalz" te spreken, evenals Van Ginneken[1]) in een voordracht op het internationaal congres voor fonetiek spreekt van „clics latéraux", „dont au moins deux existent encore dans le dialecte de Kambera à l'île de Soumba", hangt samen met de omgrenzing van deze „clics", een vraag die thans buiten mijn beschouwing valt[2]).

L. ONVLEE, AMSTERDAM.

---

[1]) Prof. J. van Ginniken: *Les clics, les consonnes et les voyelles dans l'histoire de l'humanité.* Proceedings of the Third International Congress of Phonetic Sciences, Ghent 1938, p. 321 e.v.

[2]) Nadat dit artikel was geschreven, kreeg ik inzage van een mededeling van wijlen Dr E. J. van den Berg. Hij vermeldt daarin tweeërlei *b* en *d* ook in het Wolio, op Boeton gesproken. Naar zijn beschrijving, die binnenkort zal worden gepubliceerd, komen ook daar een *b* en *d* voor die duidelijk met Soemb. Saw. ḇ enz. overeenkomst vertonen.

THE ROMANCE OF AMIR HAMZA IN JAVA

Professor Van Ronkel's doctor's thesis at Leyden University (1895) 'De Roman van Amir Hamza' is wel known, of course, to students of Indonesian literature. Romances or cycles of fabulous stories of which Hamza ibn 'Abdul Muṭṭalib, the uncle of the Prophet Muḥammed, is the hero, are found in the literatures of most Muslim peoples of the Near and Middle East. They are also found in the Indian Archipelago among the Malay speaking peoples of Sumatra and Borneo, the Sundanese, Javanese and Madurese of Java and Madura, the Macassarese and Buginese of Celebes, the Balinese and the Sasaks of Lombok and probably among some others dwelling still farther Eastward. Comparing Persian, Arabic, Malay and Javanese manuscripts containing Amir Hamza romances, Professor Van Ronkel reached the conclusion that a Persian version, probably written in Northern India, is the original one, the others being partly translations, partly imitations with digressions.

In Indonesia Malay literature has been the vehicle for the introduction of Amir Hamza to the story-loving public everywhere along the coasts of the islands. For the medium of Islam and Muslim civilization has been Malay, whereas, in an older period of history, ancient Indian culture came to the islands through the intermediary of Javanese.

It is a well known fact, however, that Islam and Muslim civilization are prone to be modified according to the surroundings they find in any new country to which they are transplanted. Popular Muslim literature is no exception to this rule. The romance of Amir Hamza, at one time the best loved story-book of Muslim people all along the coasts of the Archipelago, did not escape material modifications according to the tastes and the literary traditions of the countries that took it over from the Malays of Malaya and Sumatra.

In the 16th century the principal nations of Western Indonesia embraced Islam. At that time the Javanese and the Balinese

possessed the most developed and richest arts and letters among the Indonesian peoples, an inheritance from the time of the hegemony of the Buddhist-Shivaite kings of Majapahit. It is not to be wondered at that especially the Javanese, in accepting Islam and Muslim civilization, did not give up their most cherished notions in the field of literature and art, although evidently contrary to the precepts of the new religion. Muslim tales that were taken over by the Javanese from Malay literature almost certainly were modified and often supplemented according to Javanese ideas.

Probably the most striking example of Javanese adaptation of a story introduced by Islam is the history of Alexander the Great. The adventures of Iskandar DhulQarnain and his quest for the water of immortality are well known in Muslim countries of the Near and Middle East. The Malays adopted the great emperor as an ancestor of their most venerated national line of kings. A Javanese author, at a somewhat later period, went so far as to incorporate him altogether in the mythical history of the country, classifying him in the cosmological system which is an inheritance from pre-Muslim, even pre-Hinduistic times.

Some kind of classificatory cosmological system seems to have been present in the back of the mind of all Indonesian peoples. The Javanese and the Balinese, however, have been pre-eminent among their equals in that they developed the idea of classification to a very high degree, especially in their art and letters. That typical Javanese dramatic art, the wayang theatre, cannot be understood without keeping in mind that the plot of every play is the never ending struggle between two parties that divide the world between them. This dramatical conception of history and life spread from the wayang plays all through the rest of Javanese literature. Almost all myths, history, stories and tales written in Javanese have been turned, at one time or another, into plays for the various kinds of theatre or theatrical dancing in which the Javanese excel. The romance of Amir Hamza is no exception to this rule. Plays showing the Ménak, as the Javanese call him, in one of his numerous martial and amorous adventures are presented in Java mostly by means of a special kind of puppet theatre, that uses puppets made of wood, with flexible arms, and very clever costumes made of odd pieces of batik, chintz and silk.

Javanese theatrical plays are, one may say, imbued with the idea of classification. The dramatis personae, although not alto-

gether without some characteristics of their own, are thought of mainly as representatives of the party they belong to. Originally these parties were neither political factions or social classes, nor ethical divisions, good or bad, they were just partitions in the universe and in society, both human and superhuman. In the course of time political and ethical interpretations of the classification did indeed come to the fore, but the ancient cosmic partition must always be kept in mind if one wants to understand the meaning of Javanese drama.

This, of course, applies in the first place to classical Javanese theatrical art. The subject-matter of classical drama in Java is indigenous myth or mythical history, and ancient Indian Mahābhārata and Rāmāyana, these two completely absorbed and also regarded as really Javanese. It is a curious fact to observe in Javanese theatrical art how the heroes of the various cycles of classical tales have taken on nearly the same character and physiognomy. Radèn Panji, one of the principal dramatis personae in mythical history, Arjuna and Rāma show an unmistakable family-likeness. The explanation is that these heroes are representatives of the same party of the classificatory system, and so they are essentially identical personages.

Next to the heroes, classical Javanese drama has a couple of peculiar personages called panakawans, who are servants and at the same time mentors and advisers to the hero. In importance to the plot and popularity with the public they are second to none. In the esteem of the anthropologist these personages are even more interesting than the hero of the play himself, for it is highly probable that they are ancient indigenous gods or demons, acting their most important part in the classical play which is a cosmic drama. The present day Javanese public is not aware of this fact, nevertheless no classical play is complete without the appearance of the serving-men who never fail to win the sympathetic appreciation of the audience for their antics as well as for their astuteness. In shape they are rather ridiculously deformed clowns.

Now, these two peculiarities of the classical Javanese theatre, namely the almost invariable character and physiognomy of the hero and the appearance of the astute deformed clowns are found in Amir Hamza plays also. In Javanese theatre a Ménak is not so very much different in physiognomy, movements and speech,

although somewhat in garb, from a Radèn Panji, an Arjuna or a Rāma. And the astute deformed clowns who are indispensable in the Javanese conception of a play, appear in the persons of Marmaya and Marmadi, the faithful followers of the Amir. The family-likeness of Radèn Panji, Arjuna, Rāma and Amir Hamza is not surprising if one comes to think of it. Chivalry, martiality and amorousness are the characteristics of the hero of any romantic tale East and West. One may be surprised, however, at finding 'Amr ibn Omayya al-Ḍamrī, the messenger of the Prophet, and 'Amr ibn Ma'dī Karīb transformed into personages named Marmaya and Marmadi, bearing a family-likeness to ancient indigenous gods.

The identity of Marmaya and Marmadi with personages belonging to the group of shrewd serving-men has been remarked before. Dr Neubronner van der Tuuk says in his most valuable Kawi-Balinese-Netherlands dictionary (I, 1897) s.v. Humar (translated): 'Arabic (عمر), Umar Madi and Umar Maya, the banyols (clowns) in the wayang-theatre, taken from Muslim tales, like the Amir, also (in Balinese), the same as in Javanese: Marmaya and Marmadi (Malay: عمر امية and عمر معدى); Marmadi was king of Koh Karib ...., he is identified with Twalèn, probably because of his fat belly ....' Now Twalèn is in Dr Van der Tuuk's words (translated): 'the name of a serving-man of the Pāṇḍawa's in the wayang-theatre; the puppet is black, bearing a phallos for a weapon; in the wayang prawa the same as Sĕmar in the kidung or gambuh'. It is superfluous, of course, to explain here at length the importance and the popularity of Sĕmar in Javanese theatrical art and folklore. Dr Van der Tuuk's identification, although indirect and with regard to Bali, of 'Amr ibn Ma'dī Karīb-Marmadi with Sĕmar, the chief serving-man of Arjuna in the wayang-theatre, holds equally true, I think, for Java.

This identification shows that the romance of Amir Hamza was fairly on the way to being incorporated in the myths and mythical history of Java, to the same degree as ancient Indian Mahābhārata and Rāmāyaṇa have been in an earlier period of history. To explain the fact that the incorporation has not been so complete as was the case with the Indian epics more than one cause may be put forward. Without entering further into this matter, which is intimately connected with the history of Javanese culture in one of its most interesting periods, I venture to remark that the ancient Indian epics undoubtedly possess more affinity to the Javanese mind than

the Muslim-Persian Amir Hamza romance. For it is clear that the Indian epics contain classificatory systems that at one time must have appealed forcibly to the Javanese. In the Persian-Malay Amir Hamza romance classification is not very conspicuous.

To return, now, to Professor Van Ronkel's book 'De Roman van Amir Hamza', the student of Indonesian culture must needs take an interest in any comparison of Javanese conceptions with Malay ones. Professor Van Ronkel already compared rather minutely the contents of two large Javanese poetical versions of the romance to which he had access with the Malay prose version. He came to the conclusion that the resemblance is striking, the differences being only poetical digressions and additions. In 1941 the Bureau for Vernacular Literature (Kantoor voor de Volkslectuur) at Batavia (now Balai Pustaka, Djakarta) completed the publication of a still larger poetical Javanese version, in 24 books, filling 46 small 8° volumes. Among other things this publication demonstrates that the romance had not lost its popularity with a part at least of the Javanese public, an observation that is corroborated by the observation that many Javanese personal names are taken from the Ménak stories. Of course this very large poetical Javanese version contains still more digressions and additions than the ones Professor Van Ronkel read for his book. Nevertheless his conclusion holds true, I think, as to the contents of the Malay and Javanese romances.

But then I should like to remark that the poetical versions in Javanese literature are not reliable indications of the place a story takes in the appreciation of the public. That appreciation is (or was) probably more directly influenced by theatrical representations than by written books. This is, naturally, a result of the dramatical conception of history and life I alluded to. Javanese plays are almost never entirely written down ; I never saw Amir Hamza plays completely committed to writing. I dare say, though, that most Javanese who still like to read or to listen to Ménak stories in a poetical version derive most pleasure from visualizing the scenes of the tale as if they were looking at a puppet theatre performance.

Any puppet theatre performance of a Ménak play will inevitably show the above mentioned peculiarities of Javanese theatrical art : the invariable character of the hero and the appearance of the clowns. The poetical Javanese Ménak versions show these

peculiarities also, perhaps more clearly to born Javanese than to foreign readers. For Javanese listeners never fail at the appropriate places, especially where Marmaya and Marmadi play their pranks, to comment and to supplement the reading by exclamations, gestures and laughter, in the same way as is seen with the audience of a wayang performance.

Comparing, therefore, the Javanese conception of the Amir Hamza romance with the Malay prose version, one reaches the conclusion that, no doubt, the contents of the stories are essentially identical, that the Javanese, though, in accordance with the texture of their culture, conceived a dramatically heroic Ménak with appropriate clownish serving-men as substitutes for the romantic, adventurous Amir Hamza with his warlike followers of Malay literature.

This small supplement to Professor Van Ronkel's book on the Amir Hamza romance shows that it contains still valuable information, inviting reflection. Is it not a matter for congratulation that a thesis written 55 years ago proves useful today to the student of the history of civilization in Indonesia ?

TH. PIGEAUD, WASSENAAR.

KESATUAN DALAM EDJAAN UNTUK BAHASA^{2} DI INDONESIA

Langkah pertama jang diajunkan oleh Balai Bahasa jang didirikan oleh Kementerian Pendidikan, Pengadjaran dan Kebudajaan dalam bulan Maret 1948, ialah memperbaiki edjaan bahasa Indonesia dengan huruf Latin. Perbaikan tersebut seboleh-boleh disesuaikan dengan edjaan bahasa^{2} daerah misalnja bahasa Djawa dan Sunda, dengan huruf Latin. Sampai sekarang terhadap edjaan bahasa^{2} di Indonesia memang belum ada kesatuan jang bulat, walaupun sudah sedjak lama kita merasa perlu sekali mengadakan perbaikan dan kesatuan dalam edjaan. Kesatuan dalam edjaan untuk bahasa^{2} di Indonesia tidak hanja menundjukkan ketertiban dan kemadjuan dalam pengetahuan bahasa sadja, tetapi membuktikan djuga pengaruh baik jang dipantjarkan oleh Pemerintah Republik Indonesia terhadap perasaan kesatuan bagi bangsa Indonesia.

Pada hemat kami perbaikan dan kesatuan edjaan untuk bahasa^{2} di Indonesia harus bersandar atas asas^{2} sebagai berikut :

a. berdasarkan pengetahuan bahasa; *b.* djelas; *c.* sederhana; *d.* ekonomis; *e.* praktis.

1\. Umpamanja sadja dalam bahasa Indonesia dan Sunda sampai sekarang *huruf suara peralihan* w dan j tiada dituliskan, padahal dalam bahasa Djawa dituliskan. Misalnja :

Indonesia	Sunda	Djawa
buah	*buah*	*buwah*
duit	*duit*	*duwit*
biang	*biang*	*bijang*
niat	*niat*	*nijat*
rupiah	*rupiah*	*rupijah*
réal	*réal*	*réjal*

Bagi anak^{2} didaerah jang berbahasa Djawa kesulitan tadi selalu mendjadi rintangan dalam tulis-menulis sehari-hari. Pun bagi orang jang sudah dewasa perbedaan dalam edjaan tersebut

mudah menimbulkan kekeliruan dalam tulisan. Dengan tiada ragu² orang Djawa menuliskan *uwang, diluwar, sija², rupijah,* dsb. dalam bahasa Indonesia. Kekatjauan dalam tulisan jang sematamata timbul oleh karena perbedaan dalam edjaan sesungguhnja lekas lenjap. Edjaan bahasa² di Indonesia jang memperhatikan kesatuan harus dapat melenjapkan perbedaan dalum edjaan. Berhubung dengan itu dalam edjaan bahasa Djawapun huruf suara peralihan w dan j harus dilenjapkan, supaja ada persamaan dalam edjaan untuk bahasa Indonesia, Sunda dan Djawa.

Baik dalam bahasa Indonesia, maupun dalam bahasa Sunda dan Djawa kita harus menuliskan : *buah, duit, biang, rupiah, réal,* dsb. Dalam hal ini kita dapat pula memenuhi asas ekonomis.

2. Edjaan jang djelas dan sempurna tentu membedakan tanda² suara e, é dan è. Andai kata kita bertemu dengan kata *peta,* bagaimanakah kata ini harus diutjapkan, *peta, péta* atau *pèta* kah?

Edjaan jang djelas dan sempurna sekali-kali tidak boleh menjerahkan utjapan kata tersebut kepada pembatja terpeladjar jang telah paham dalam bahasa.

Dalam bahasa Indonesia kita dapati *e lemah* dan *e terang,* jang pada hakekatnja berlainan asal dan sifatnja. Misalnja : 1. *esa, emas, tebu, kepada, berapa, empat;* 2. *énak, élok, boléh, bésok.*

Dalam bahasa Sunda kita dapati djuga *e lemah* dan *e terang.* Misalnja : *pĕda* dan *pèdah.*

Bahkan dalam bahasa Djawa kita dapati *e lemah* dan *e terang* jang dua matjam utjapannja. Misalnja : *terang, ḍéwé* dan *gèrèd.*

Edjaan jang memperhatikan kesatuan harus dapat memetjahkan soal ini. Umpamanja : e lemah dituliskan e, e terang dituliskan é. Atau: e lemah dituliskan ĕ, e terang dituliskan e.

Diantara dua matjam tanda² tadi, mana jang lebih ekonomis dan praktis, terserah. Bagaimanapun djuga perbedaan tanda itu berdasarkan pengetahuan bahasa, djadi djangan sekali-kali disamaratakan sadja.

3. Kesatuan dalam edjaan djuga harus memperhatikan bagaimana tjara mentjeraikan kata jang mendapat awalan dan achiran atas suku katanja. Soal sematjam ini mudah dipetjahkan dengan mengingat *asal kata.* Misalnja baik dalam bahasa Indonesia, maupun dalam bahasa Djawa dan Sunda kita harus mentjeraikan kata *panasan* atas suku katanja sebagai berikut: *panas-an* djadi *pa-nas-an.* Dengan sepintas lalu kita dapat mengetahui, bahwa asal kata ialah *panas.*

Pun bangsa Inggris jang umumnja tidak mempedulikan edjaan dengang utjapannja memperhatikan djuga asal kata itu, dalam mentjeraikan kata jang berawalan dan berachiran atas suku katanja. Misalnja : *act-ing, weep-ing, seem-ed, be-wil-der-ed.*

Sesungguhnja soal mentjeraikan suku kata sematjam itu, historis sedjak dahulu dilakukan oleh bangsa Indonesia. Akan tetapi oleh karena pengaruh edjaan bahasa Belanda, kesatuan dalam mentjeraikan kata atas suku katanja itu lalu mendjadi katjau-balau. Sekarang Balai Bahasa mendapat kesempatan sebaik-baiknja akan mengembalikan kesatuan tersebut dalam usahanja akan memperbaiki edjaan dengan huruf Latin.

4. Kesatuan dalam edjaan djuga harus memperhatikan bagaimana tjara menuliskan *kata berulang* jang berawalan dan berachiran dengan mempergunakan angka². Bangsa Melaju misalnja sudah lazim menuliskan : *berkali², bertolong²an, bersahut²an, meminjak²i, mengamat²i, setinggi²nja.*

Kita sekalian tahu benar, bahwa edjaan sematjam itu meniru edjaan bahasa Indonesia dengan huruf Arab, ialah edjaan jang pada hakekatnja dipengaruhi oleh edjaan bahasa Arab. Diantara bangsa² jang sangat tidak mengindahkan kesempurnaan dalam edjaan bahasanja, ialah bangsa Arab. Tanda² bagi suara i dan u misalnja dilalaikan sadja, sehingga mengadakan bahasa Arab jang dituliskan dengan huruf Arab *gundil.* Tulisan seperti itu, walaupun ekonomis, tetapi sukar sekali dibatja, dan barangkali mula² hanja ditudjukan kepada pembatja jang tjerdik pandai, ialah jang sudah paham sekali dalam bahasa itu. Edjaan sematjam itu mudah menjesatkan pembatja dan sering menimbulkan teka-teki. Walaupun edjaan tersebut ekonomis, tetapi kita jakin bahwa tidak praktis.

Dalam pada itu tidak ada salahnja, djika kita meniru bangsa asing dalam hal² jang memang baik dan menguntungkan masjarakat, tetapi hendaknja kita harus tahu membedakan mana jang baik dan mana jang mengatjaukan. Sekali-kali kita djangan meniru adat kebiasaan bangsa asing jang mudah menjesatkan kita.

Bangsa Djawa dalam tulisannja dengan huruf Djawa tidak pernah menuliskan kata berulang dengan angka 2. Pun dalam tulisannja dengan huruf Latin mereka tidak suka menuliskan kata berulang jang berawalan dan berachiran atau bersisipan dengan angka 2. Mereka sudah biasa menuliskan kata tersebut dengan lengkap seluruhnja. Misalnja : *kedawa-dawa, lawas-lawasé, saselot-selotè, sinebit-sebit.*

Demikian djuga bangsa Sunda, mereka biasa menuliskan: *sakarěp-karěpna, kabawa-bawa, dialung-alungkeun.*

Baik dalam bahasa Djawa, maupun dalam bahasa Sunda angka 2 hanja dipakai dalam kata berulang, djika kata itu diulang seluruhnja, sehingga takkan menjesatkan pembatja. Misalnja:

Dj. Snd. poma² = poma-poma,
Snd. sahidji² = sahidji-sahidji,
Snd. sakarěpna² = sakarěpna-sakarěpna.

Berhubung dengan uraian tersebut, agar supaja dapat memenuhi kesatuan dalam edjaan bahasa² di Indonesia, dalam edjaan bahasa Indonesia angka 2 harus hanja dipakai dalam kata jang diulang seluruhnja, supaja djangan menjesatkan pembatja. Misalnja: *tiba², kuda², seorang².* Tetapi: *sekonjong-konjong, bertolong-tolongan, sedikit-dikitnja.*

Lebih baik bersusah pajah sedikit, asal dapat menghindarkan salah paham. Djangan mengutamakan *ekonomis* jang dapat menjesatkan orang.

5. Kesatuan jang berdasarkan pengetahuan bahasa harus kita dapati djuga dalam edjaan bahasa² di Indonesia, ialah tjara menulis sukukata tekanan.

Dalam bahasa Indonesia sampai sekarang kita biasa menuliskan *lah, tah, pun, kah* serangkai dengan kata dibelakangnja. Misalnja: *ibulah, siapatah, mataharipun, anaknjalah,* dsb.

Pun edjaan sematjam itu sesungguhnja akibat pengaruh edjaan bahasa Indonesia dengan huruf Arab, ialah edjaan jang dipengaruhi oleh bahasa Arab. Bahwasanja bangsa Arab dalam edjaan menuliskan *bi, li, wa, lau* djuga serangkai dengan kata jang dihadapannja.

Bagaimanakah tjara bangsa Djawa menuliskan suku kata tekanan *si, ta* dengan huruf Latin? Mereka biasa menuliskannja tidak serangkai, ketjuali *kajata.*

Pun bangsa Sunda biasa menuliskan sukukata tekanan *tèh, mah,* tidak serangkai dengan kata jang dibelakangnja. Hanja awalan dan achiran sadja jang dituliskan serangkai.

Berdasarkan uraian tersebut, sukukata tekanan *lah, tah, pun, kah* djangan dituliskan serangkai. Dalam pada itu tiap² hukum tentu sadja ada jang diketjualikan. Misalnja dalam kata: *ialah, maupun, baikpun, walaupun, meskipun,* dsb.

6. Dalam bahasa Indonesia ada *ke, di* sebagai awalan, dan ada lagi *ke, di* sebagai perangkai. *Ke, di* sebagai awalan sudah sepatutnja dituliskan serangkai menurut hukum edjaan. Akan tetapi *ke,*

di, sebagai perangkai sampai sekarang dituliskan djuga serangkai. Misalnja : *Kehutan, dikota.*

Hukum ini tidak sesuai dengan hukum dalam edjaan bahasa Sunda, jang tahu membedakan *ka, di* sebagai awalan dengan *ka, di* sebagai perangkai. Misalnja : *kabawa, dihakan, ka lĕmbur, ka Bandung, di imah, di Bogor.*

Dalam bahasa Djawa hal tersebut tidak mendjadi soal. Kata² jang searti tidak pernah dituliskan serangkai. Misalnja : *njang* (*menjang*) *pasar, ing pasar.*

Dalam bahasa Sunda perangkai *ti* djuga tidak dituliskan serangkai. Misalnja : *ti lĕmbur.* Tetapi awalan *ti* selamanja dituliskan serangkai. Misalnja : *tisolèdat.*

Berhubung dengan pendjelasan tersebut, *ke, di* sebagai perangkai dalam bahasa Indonesia djangan dituliskan serangkai, supaja ada kesatuan dalam edjaan, ialah kesatuan jang berdasarkan pengetahuan bahasa.

7. Tentang tjara menuliskan kata madjemuk jang senjawa dan jang tidak senjawa harus merupakan kesatuan djuga dalam edjaan untuk bahasa² di Indonesia. Kata madjemuk jang senjawa sudah lazim dituliskan serangkai. Misalnja : Ind. *matahari, apabila;* Dj. *balapetjah, nagasari;* Snd. *panonpoè, amistjau.*

Kata madjemuk jang tidak senjawa tidak perlu dituliskan dengan *garis penghubung.* Misalnja : *rumah makan, kamar mandi.*

Demikian djuga hendaknja dalam bahasa Djawa dan Sunda. Tjara menuliskannja memakai garis penghubung itu tak lain dan tak bukan ialah pengaruh edjaan bahasa Belanda.

Pun bangsa Inggris umumnja tidak suka memakai garis penghubung. Demikian djuga bangsa Perantjis dengan bahasanja jang bersifat analitis tidak pernah memakai garis penghubung untuk kata² jang merupakan satu pengertian.

Ingg. *connecting canal* = Bl. *verbindingskanaal.*
Pr. *trait d'union* = Bl. *verbindingsteken.*

8. Dalam bahasa Indonesia sukukata Arab jang mulai dengan 'ain jang sudah diindonesiakan tidak perlu dituliskan dengan koma terbalik. Hal ini sudah lazim dalam bahasa Djawa dan Sunda. Misalnja : *adil, alam, ilmu, umur, taat, saat.* Demikian djuga : *pengadilan, berilmu, berumur, adat istiadat.*

9. Kesatuan dalam edjaan harus kita dapati djuga dalam tjara memakai huruf besar bagi nama² hari dan bulan dsb., dan pada umumnja bagi eigennamen.

10. Tanda titik dua diatas huruf (trema) tidak perlu dituliskan dalam kata² Sunda, misalnja : *tjaang, tiis, tjoo, suuk, kawědanaan,* dsb.

Dalam bahasa Indonesiapun tidak perlu djuga, misalnja : *kenamaan, diiris,* dsb. Demikian djuga dalam kata Indonesia *mau, bau.*

Hanja dalam beberapa kata sadja hal memakai titik dua diatas huruf itu boleh dipertanggung-djawabkan, agar supaja tidak menimbulkan salah paham pembatja, djadi supaja djelas. Misalnja : *korän,* dsb. ; Snd. *abäb* (= kusut), Snd. *abab* (= hawa jang keluar dari mulut).

Sekian pemandangan kami terhadap kesatuan dalam edjaan untuk bahasa² di Indonesia, disamping kesatuan tentang mengganti huruf rangkap dj, tj, nj, ng, dengan huruf jang berdasarkan asas sederhana, ekonomis dan praktis, dan lagi mengganti huruf j dengan y, oe dengan u̥, serta mengganti huruf rangkap eu dalam bahasa Sunda dengan ö (?) jang selandjutnja kita dapati djuga dalam bahasa Atjeh.

Achiru'l-kalam pemandangan terhadap kesatuan dalam edjaan untuk bahasa² di Indonesia ini sebagian besar sudah kami kemukakan dalam rapat Dewan Pertimbangan Balai Bahasa jang pertama akan memperbaiki edjaan bahasa Indonesia dengan huruf Latin pada tanggal 1 Djuli 1948 di Jogjakarta.

Karangan ini sengadja kami tuliskan, agar supaja dapat mendjadi pedoman dan dapat dibatja oleh umum.

PRIJOHUTOMO, SUKABUMI.

DE AḤMADĪYAH IN INDONESIA

Toen Snouck Hurgronje in 1906 Nederlandsch-Indië verliet, was er van de nieuwere godsdienstige bewegingen in den Islam, bekend als Reformisme en Modernisme, in dit land nog geen sprake. Snouck Hurgronje heeft gedurende zijne zeventien Indonesische jaren den Islam gekend als den overgeleverden godsdienst der vaderen, en in geen van zijne geschriften uit zijn Indonesische periode is een spoor te vinden van godsdienstige verschijnselen die den nieuwen tijd aankondigden.

Enkele jaren na zijn vertrek wordt dit alles anders : er komt drift in het godsdienstig, gelijk in het maatschappelijk en staatkundig leven der Indonesiërs. Nieuwe godsdienstige denkbeelden, nieuwe vormen van godsdienstig leven komen op. De oorsprongen liggen zowel in het buitenland, met name Egypte en Arabië, als in Indonesia zelf. Uit Egypte komt de invloed van het Reformisme van Muḥammad 'Abduh en zijn school, vooral merkbaar in de godsdienstige bewegingen in Minangkabau en aanvankelijk ook in de Javaansche vereeniging „Moehammadijah", die in 1912 te Jogjakarta wordt opgericht. De stichter van „Moehammadijah", Kjai Aḥmad Daḥlān (gest. in 1923) heeft het Egyptische Reformisme gekend ; later gaat zijne vereeniging andere wegen en wordt, gestadig zich uitbreidende over geheel Indonesia, een Moslimsch genootschap voor inwendige zending. Uit Arabië is geen rechtstreeksche invloed van de hervormingsbeweging, genaamd het Wahhabietendom, na te gaan : *Wahâbi* blijft in Indonesia nog vele jaren een scheldnaam voor nieuwlichterij, ook als Koning 'Abd al-'Aziz ibn 'Abd al-Raḥmān Āl Faiṣal Āl Sa'ūd reeds lang de Heilige Steden, Mekka en Medina, veroverd heeft (in 1924 en 1925). Maar uit Arabië is naar Indonesia gekomen de vermaarde geleerde Aḥmad ibn Muḥammad Sūrkatī al-Anṣārī, die vele jaren te Mekka heeft gestudeerd en de geschriften van Ibn Taimīyah en diens leerling Ibn al-Qayyim al-Djauzīyah heeft gelezen, beiden voorloopers van het Wahhabietendom en tevens vaders van het Egyp-

tische Reformisme [1]). Shaikh Aḥmad (zooals zijne aanhangers hem kortweg noemen) sticht in 1915 te Batavia de „Djam'īyat al-Iṣlāḥ wal-Irshād al-'Arabīyah", die de grondslag wordt van de radicale hervormingsbeweging onder Arabieren en Indonesische Moslims „Al-Irshād". Zuiver Indonesisch van oorsprong is het Reformisme van Bandoeng, belichaamd in de „Persatoean Islam" of „Persis". Het Reformisme van Bandoeng ontstaat in de groep van de daar gevestigde overwalsche vreemdelingen : Palembangers, Minangkabauers, Maleiers. De erkende leider is de geleerde en scherpzinnige A. Ḥasan, uit Tamilsche ouders geboren, vruchtbaar schrijver, die zijne Reformistische denkbeelden ontwikkeld heeft onafhankelijk van het Egyptische Reformisme en „Al- Irshād", al is hij vaak tot dezelfde slotsommen gekomen. Dit zijn de groote bewegingen, die zich doen gelden over heel Indonesia ; er zijn ook kleinere, plaatselijke, en dan vaak het werk van één *'ālim*, die naam heeft in zijne streek.

Alle genoemde bewegingen streven naar eenzelfde doel : den Islam te hervormen op den grondslag van beginselen die algemeen als rechtzinnig worden erkend. Bij deze rechtzinnige bewegingen nu voegt zich in 1924 nog een nieuwe, uit het hedendaagsche Pakistan en India afkomstige : de Aḥmadīyah. Van háár wordt niet algemeen aangenomen dat zij behoort tot de „ahl al-sunnah wal-djamā'ah", tot de orthodoxie. Vandaar dat om háár een strijd ontbrandt, die tot heden niet is gedoofd. De opkomst en ontwikkeling van de Aḥmadīyah in Indonesia moge hier in vogelvlucht worden geschetst.

Mīrzā Ghulām Aḥmad (1835-1908), de stichter der Aḥmadīyah-beweging, geboren te Qādiān, een dorp nabij Lahore in Pandjāb, heeft zijne leer verkondigd voor de geheele wereld. Zelden is een nieuwe godsdienstige leer in zoo korten tijd naar alle windstreken verbreid, want men vindt tegenwoordig zendelingen en aanhangers van de Aḥmadīyah in alle vijf werelddeelen. Maar niet overal toont de prediking hetzelfde beeld : er zijn twee richtingen in de Aḥmadīyah, de richting van Qādiān en de richting van Lahore. Na den dood van den Stichter is er namelijk in de beweging een betreurenswaardige scheuring ontstaan : een deel der aanhangers scheidde zich af en trok naar Lahore, terwijl de overigen te Qādiān bleven. Beide richtingen hebben sedert gescheiden gearbeid aan hetzelfde

[1]) Zie C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, London 1933, p. 202.

werk, de hervorming en de uitbreiding van den Islam volgens de leer van Mīrzā Ghulām Aḥmad, zooals elk van beide die opvatte. Beide richtingen zijn vertegenwoordigd in Indonesia.

I.

Spreken wij eerst over de Aḥmadīyah van Qādiān, de richting die trouw heeft vastgehouden aan de oorspronkelijke leer van den Stichter, en daardoor de meeste botsingen heeft gehad met de rechtzinnigheid. In 1925 komt de eerste zendeling van Qādiān in Indonesia aan, Raḥmat 'Alī, een man van strijdlustigen aard en groote werkkracht, opgeleid en doorkneed in de kunst der godsdienstige propaganda. Hij vestigt zich eerst te Tapatoean in Atjèh, spoedig te Padang, blijft daar tot 1930, verhuist dan naar Batavia. Hier is hij werkzaam tot den dag van heden, onderwijzende, schrijvende en bekeerende, terwijl hij als Hoofdzendeling in Indonesia vele reizen onderneemt naar plaatsen waar zendelingen en aanhangers wonen.

Te Padang is hij spoedig in fellen strijd geraakt met de rechtzinnigen. Hij richtte een blad op, „Iqbāl-ul-Ḥaqq" (= de Komst der Waarheid), waarop zijne tegenstanders antwoordden met de uitgifte van een ander blad, „Boeka Mata", even polemisch van inhoud. Toen de Minangkabausche godgeleerden bleven weigeren te erkennen, dat Mīrzā Ghulām Aḥmad de Beloofde Messias (*al-Masīḥ al-Maw'ūd*) en tevens de Mahdī zou zijn geweest, bood Raḥmat 'Ali aan, dat men twee *'ulamā'* van Sumatra's Westkust zou aanwijzen, bereid om naar het hoofdkwartier der Aḥmadīyah te Qādiān te reizen, en dáár in de rijke bibliotheek der Beweging, waar boeken zijn over alle godsdiensten, een diepe studie te maken van de aanspraken van Mīrzā Ghulām Aḥmad. Geen godgeleerden zijn naar Qādiān gegaan, maar wel jongelieden uit Atjèh en Minangkabau, om opgeleid te worden tot zendeling; sommigen hunner zijn, na volbrachte studie, inderdaad zendeling van Aḥmadīyah in Indonesia geworden, en zijn nog als zoodanig werkzaam.

Te Batavia vond Raḥmat 'Alī een ruimer en vruchtbaarder arbeidsveld dan op Sumatra's Westkust, maar ook meer tegenwerking. Want zoo langzamerhand was de roep over de Qādiānsche ketterijen overal doorgedrongen, en vele rechtzinnige kringen beschouwden de Aḥmadī's als staande buiten de Moslimsche gemeenschap. Aanleiding daartoe gaven, niet alleen sommige leerstellingen, maar ook voorschriften van Wetgeleerden aard: de *ṣalāt* te ver-

richten onder leiding van een voorganger (*imām*) die géén Aḥmadī is, geldt voor Aḥmadī's als verboden, de mannen van Aḥmadīyah mogen met Moslimsche vrouwen en zelfs met Christinnen huwen, maar de vrouwen van Aḥmadīyah alléén met Aḥmadī's. Van de verschillende godsdienstige feestdagen, bij het Indonesische volk zoo geliefd, vieren de Aḥmadī's slechts *'Īd al-Fiṭr* en *'Īd al-Qurbān* mee ; het „Geboortefeest van den Profeet" (*Maulid al-Nabī*) bestaat voor hen niet, en tegen de herdenking van den „Nacht der Hemelreis" (*Mi'rādj*) hebben zij bezwaren, immers de Hemelreis van den Profeet is voor hen niet, zooals voor de rechtzinnigen, een werkelijke gebeurtenis, maar slechts een visioen.

Raḥmat 'Alī heeft één geduchten tegenstander op Java gehad, die hem rusteloos vervolgd heeft : de leider van het Bandoengsche Reformisme, A. Ḥasan. Het is tusschen deze twee geleerde mannen tot openbare debatten gekomen, in 1933 en 1934, eerst te Bandoeng, later te Batavia. Een godsdienstgesprek in de twintigste eeuw. Avond aan avond zaten duizenden aandachtig te luisteren naar de godgeleerde disputen over de uitlegging van Koranplaatsen (vooral Koran III vs. 54, fundamenteel voor de leer van Aḥmadīyah aangaande Jezus) en H. Overleveringen. Nauwkeurige verslagen van deze twistgesprekken zijn, tezamen met verhandelingen over de dwalingen van Aḥmadīyah, in één boekdeel uitgegeven op last van de „Persis".

De Aḥmadīyah van Qādiān heeft later nog veel te kampen gehad met onverdraagzaamheid. In 1935 drong een comité te Medan erop aan bij de huwelijksbeambten dat zij hun bijstand aan Aḥmadī's zouden weigeren, bij de *nāẓir's* van moskeeën, *surau's* en *langgars*, dat zij Aḥmadī's den toegang zouden ontzeggen. De Sultan van Deli, hoofd van den godsdienst in zijn gebied, bepaalde in 1936, dat geen Aḥmadī begraven mocht worden op een Moslimsche begraafplaats. In 1937 kwam een vergadering van 180 *'ulamā'* te Fort-de-Kock tot de slotsom dat de aanhangers van Qādian vallen onder het oordeel (*ḥukm*) van ongeloovig (*kāfir*) te zijn.

De richting van Qādiān is tegen den druk in gegroeid. Zij telt thans 6 zendelingen uit India en Pakistan, benevens 10 Indonesische zendelingen. De zendingsposten zijn verspreid over Java, Sumatra en Celebes (te Makassar en Gorontalo). In alle voorname steden van Java, maar ook ten platten lande, vindt men Aḥmadī's, hun aantal is te schatten op 10.000. Onvermoeid is de Hoofdzendeling te Batavia bezig met het schrijven van boeken, groot en klein,

bestemd voor geloofsverbreiding. In 1938 gaf hij uit: *Nabi Isa a.s. dengan salib*, waarin ontkend wordt dat Jezus aan het kruis gestorven is. In 1947 verscheen het lijvige boekwerk: *Kebenaran al-Masih achir zaman*, een reeks van geleerde toelichtingen op het geloof van Aḥmadīyah. In 1948: *Koeboeran al Masih Israili*, het verhaal van Jezus' reis naar India, en van zijn graf te Srinagar in Kasjmir; naar men weet is dit verhaal voor Mīrzā Ghulām Aḥmad het uitgangspunt geweest van zijn afwijkende leer over Jezus. In 1949: *Mi'radj Nabi Muhammad*, waarin de afwijkende leer over de Hemelreis van den Profeet, en *Djihad dalam Islam*, over den H. Oorlog, die volgens Aḥmadīyah vooral met vreedzame wapenen moet worden gevoerd. Nog verscheidene andere werken zijn van zijne hand verschenen, essays, gewijde geschiedenis, stichtelijke lectuur, maar uit het opgenoemde vijftal zou men een vrij volledig beeld van de bijzondere leer der Aḥmadīyah kunnen samenstellen.

De langverwachte Koranvertaling van Qādiān, waarvan in 1947 het eerste deel is verschenen [1]), is ook reeds bij de Aḥmadī's van Indonesia in gebruik.

II.

Thans de Aḥmadīyah van Lahore. ,,'t Was in 't jaar 1924, dat de heeren Mirza Wali Ahmad Baig en Maulana Ahmad, Missionarissen der Ahmadijah Beweging Lahore (Hindoestan), op Java voet aan wal zetten, enkel met de bedoeling om er een kort bezoek aan te brengen, waarna zij hun reis naar China zouden vervolgen, waarheen zij door genoemde vereeniging waren afgezonden. Toen zij echter bevonden, dat Indonesië, in 't bijzonder Java, een vruchtbaar arbeidsveld der Christelijke proselietenmakerij was, wat ook volkomen overeenstemde met wat zij sinds lang in Christelijke bladen te Lahore gelezen hadden, toen kwam 't onweerstaanbare verlangen bij hen op om op Java te blijven. Het verzoek, onmiddellijk bij het hoofdbestuur der Ahmadijah Beweging te Lahore ingediend, om dat gedaan te krijgen en om andere personen in hun plaats naar China te sturen, werd ingewilligd. In dat zelfde jaar vestigden zij zich te Djokjakarta.'' [2]).

Zoo was het begin. Maulānā Aḥmad is reeds spoedig naar zijn

---

[1]) *The Holy Quran with English Translation and Commentary*, published under the auspices of Hazrat Mirza Bashir-ud-Din Mahmud Ahmad, Second Successor of the Promised Messiah. Vol. I (Qadian) 1947; (tot het eind van *Sūrat al-Taubah*).

[2]) *Correspondentieblad*, uitgegeven door de Ahmadijah Beweging Indonesië, 5e jaargang (1929), No. 5 en 6, blz. 7 vlg.

land teruggekeerd, maar de andere zendeling, Mīrzā Walī Aḥmad Baig, is tot 1936 op Java gebleven. De opkomst van de Aḥmadīyah van Lahore in Indonesia is voornamelijk zijn werk. Als hem in zijn eersten tijd te Jogjakarta gevraagd werd, waarvoor hij eigenlijk gekomen was, luidde zijn antwoord onveranderlijk: ,,To stop Christianity". Maar van vijandige gezindheid tegenover Christenen was bij hem geen sprake. Zijn vurige geloofsijver maakte hem spoedig tot een geziene figuur in Moslimsche kringen, vooral onder de jongeren, die in den Engelsch sprekenden Moslimschen zendeling hun ideaal zagen. Hij onderwees hun het Arabisch aan de hand van de Engelsche spraakkunst van Thatcher, niet om hen de *kitab's* te leeren verstaan, maar den Koran. Met de leiders van ,,Moehammadijah" en andere godsdienstige vereenigingen was hij aanvankelijk op zeer goeden voet. Nog in 1928 voerde hij op het congres van de ,,Madjlis 'Ulamā' Indonesia" te Kediri het woord over de Maleische bewerking van de bekende Engelsche Koranvertaling van Maulawī Muḥammad 'Alī [1]), die toen in de maak was bij 'Umar Sa'īd Tjåkråaminåtå en Agus Salim. Die Maleische bewerking is nooit afgekomen, na drie afleveringen is de uitgave gestaakt [2]), naar men zegt omdat de ouderwetsche Javaansche godsdienstleeraren ontsteld waren over de nieuwe exegese.

Intusschen was de aanhang van de Aḥmadīyah zoozeer gegroeid dat een van Mīrzā Walī Aḥmad Baig's toegewijde vrienden, Mas Ngabèhi Djåjåsugitå, onderwijzer te Purwåkartå, buiten zijn medeweten de vereeniging ,,Ahmadijah Beweging Indonesia" (,,Gerakan Ahmadijah Indonesia") oprichtte. Op het einde van 1930 telde zij afdeelingen te Purwåkartå, Purbålinggå, Pliken, Surakarta en Jogjakarta, tezamen met 170 leden. Djåjåsugitå werd de leider, Purwåkartå het middelpunt der beweging, weshalve Mīrzā Walī Aḥmad Baig naar Purwåkartå verhuisde, waar hij ook minder te lijden had van verdachtmakingen en tegenwerking dan te Jogjakarta. Hij heeft er een eigen fraaie moskee gebouwd, in den gewonen Javaanschen stijl, voor de dagelijksche godsdienstoefeningen, den Vrijdagsdienst, en godsdienstonderwijs. Op Vrijdag kwamen hier voor de *ṣalāt aldjum'ah* eenige honderden geloovigen bijeen,

---

[1]) *The Holy Qur-ān, containing the Arabic text with English translation and commentary*, by Maulvi Muhammad Ali. Lahore, third edition 1935.

[2]) *Qoer'an Soetji, disertai salinan dan keterangannja dalam bahasa Melajoe*, ditardjamahkan oleh Hadji 'Oemar Sa'id Tjokroaminoto. Daripada karangan bahasa Inggeris oleh Maulvi Moehammad Ali. Bahagian I-III. Weltevreden 1928.

mannen en vrouwen, waarvan een honderdtal aangesloten Aḥmadī's, de rest buurtgenooten. De godsdienstlessen waren 's avonds, de leeraar zat dan op den vloer tusschen zijne toehoorders, de mannen aan den éénen kant, de vrouwen tegenover hen. Te Purwåkartå heeft de Mīrzā ook voorbereid zijn lievelingswerk: de uitgave van een Nederlandsche vertaling van den Koran. Grondslag is geweest de Engelsche Koranvertaling van Muḥammad 'Alī; het vertaalwerk is gedaan door den onderwijzer Sudéwå, die Arabisch en Engelsch kende. De vertaling is in 1934 te Batavia verschenen onder den titel: *De Heilige Qoer-an, vervattende den Arabischen tekst met ophelderende aanteekeningen en voorrede van Maulvi Moehammad Ali, in het Nederlandsch vertaald door Soedewo.*

Deze Nederlandsche Koranvertaling heeft grooten opgang gemaakt, vooral onder de ontwikkelde Moslims in Indonesia. Zij kwam tegemoet aan een wezenlijke behoefte onder de intellectueelen: den Koran te leeren verstaan zonder Arabisch te hebben geleerd. Dat de commentaar van Muḥammad 'Alī vele afwijkingen bevat van den rechtzinnigen Islam, zooals Dr. Djajadiningrat heeft aangetoond [1]), kwam er voor velen minder op aan. Meer wellicht dan door prediking, méér ook dan door een bandjir van vlugschriften over den Islam in het Engelsch, Nederlandsch en Maleisch, heeft de Aḥmadīyah door deze Koranvertaling invloed geoefend op de geesten. Daarnà komt, wat invloed betreft onder ontwikkelden, het boek van Muḥammad 'Alī, *De religie van den Islam, een breedvoerige verhandeling van de bronnen, beginselen, wetten en voorschriften van den Islām, in het Nederlandsch vertaald door Soedewo, uitgegeven door Ahmadijah Beweging Indonesia,* waarvan Mīrzā Walī Aḥmad Baig de uitgave almede heeft voorbereid. Maar toen dit boek met zijn apologetische strekking verscheen, in 1938, had de Mīrzā Indonesia reeds verlaten. Hij was in 1936 teruggeroepen naar Lahore. Vroeger had hij mij vaak gezegd, dat zijn hartewensch was, eenmaal de eerste zendeling van den Islam in Nederland te worden. Die wensch is vervuld: van het einde van 1937 tot den inval der Duitschers in 1940 is hij als zendeling in Den Haag werkzaam geweest. Maar dit behoort niet meer tot de geschiedenis van Aḥmadīyah in Indonesia.

---

[1]) Zie R. A. Dr. Hoesein Djajadiningrat, *Een Ahmadijjah-Qorân-commentaar,* afgedrukt in *Verslag der viering van den 150sten gedenkdag der stichting van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen,* Weltevreden 1928, blz. 11-19.

De Aḥmadīyah van Lahore heeft in Indonesia stellig minder proselieten gemaakt dan die van Qādiān. Haar invloed is ook verbreid over een andere maatschappelijke groep. Zoekende geesten onder de intellectueelen vinden in haar de verklaring en verdediging van het Moslimsche geloof volgens methoden van dezen tijd. Maar zij mist blijkbaar het vermogen, hare aanhangers stevig vast te houden, want velen hebben zich later weer van haar losgemaakt. Wat zij altijd tegen heeft gehad is, naar men zegt, haar herkomst uit Britsch-Indië, die zij, evenmin trouwens als de richting van Qādiān, ooit geheel heeft kunnen verloochenen. Beide richtingen namen ook hetzelfde standpunt in tegenover het wereldlijk gezag: loyale gehoorzaamheid aan de regeering van het land van inwoning. Dit irenisch standpunt, opgelegd door den Stichter der Aḥmadīyah, heeft men in Indonesia ten tijde van de opkomst van het nationalisme, nooit kunnen waardeeren.

G. F. PIJPER, Djakarta.

DE INDONESIASE „DUBBELTJESROMAN"

Men zal er over kunnen twisten of een onderwerp als het bovenstaande in een bundel als deze thuis hoort. Immers de naam „dubbeltjesroman" bevat in het Nederlands een waardebepaling, die feitelijk tegelijk een bepaling van onwaarde is. In veel opzichten geldt dit ook van de Indonesiase „roman pitjisan", maar toch liggen de verhoudingen hier enigszins anders dan bijvoorbeeld op dit gebied in Nederland, en juist hierom menen wij dat een beschouwing van dit literatuur- (of wil men lectuur-)genre in het Indonesiaas alleszins gerechtvaardigd is [1]). Bovendien zal men deze boekjes bij het aanvullen van de bestaande, of een opnieuw schrijven van de Indonesiase Literatuurgeschiedenis niet kunnen negeren.

Met „roman pitjisan" bedoelen wij hier de kleine romannetjes, die in groten getale en verscheidenheid ter Oostkust van Sumatra verschijnen. Meestal behoren ze tot een serie, uitgegeven door een bepaalde uitgeverij, onder een bepaalde redactie, met medewerking van onderscheidene schrijvers — soms onder een schuilnaam —, die vaak over geheel Indonesië, en zelfs daarbuiten, verspreid wonen [2]). Hoewel de redactie in Medan gevestigd is en de boekjes daar meestal ook worden uitgegeven (er zijn er ook die in Tebing Tinggi worden gedrukt), hebben wij om dit laatste feit gemeend in algemene zin te mogen spreken van de „Indonesiase dubbeltjesroman", te meer waar deze over geheel Indonesië wordt gelezen.

Nu is de naam „roman pitjisan", Ned. „dubbeltjesroman",

---

[1]) De hier bedoelde boekjes zijn o.a.: Serie *Suasana Baru, „Madjallah Roman Populair"*, verschijnt twee keer per maand, omvang gemiddeld 64 pagina's, prijs f. 1.25; Serie *Kedjora, „Roman Penghibur"*, één keer per maand, omvang wisselend, prijs f. 2.—; Serie *Panorama*, f. 1.50; Serie *Tjermin Hidup*, f. 1.80; verder andere uitgaven buiten zulke series, en dan meestal duurder, b.v. S.M. Taufik, *Medan diwaktu Malam*, f. 2.—; Zalecha, *Gadis Empat Zaman*, f. 4.—; Ghazali Hasan, *Pengorbanan dan Harta* (uitgegeven in Tebing Tinggi), om maar enkele te noemen.

[2]) Zo heeft b.v. „Kedjora" medewerkers in: Medan, Bukittinggi, Djakarta, Jogja, Makassar, Bandjermasin, Bali en Singapore.

enigszins misleidend. De prijzen liggen namelijk heel wat boven dit niveau en variëren van f. 1.25—f. 2.50. De naam zal echter wel stammen uit de tijd voor de oorlog, toen alles nog veel goedkoper was, en is tegenwoordig nog in gebruik [1]).

De boekjes verschijnen weliswaar in een bepaalde serie, maar de deeltjes staan los van elkaar, hetgeen ook te verwachten is bij verscheidenheid van auteurs; dit bijvoorbeeld in tegenstelling met één schrijver, die een serie detectiveromans schrijft met telkens dezelfde hoofdpersoon, iets wat men in de Maleis sprekende gebieden ook wel kent, althans gekend heeft [2]). Een dergelijke serie romans hebben wij ter Oostkust niet aangetroffen. Detectiveromans komen wel voor en zijn zeer in trek, vooral bij de jongere mensen.

Indonesië verkeert reeds geruime tijd in een overgangstoestand, waarin zich allerlei veranderingen op alle gebied voltrekken. De oorzaken van deze veranderingen liggen uiteindelijk in de aanraking tussen de Oosterse en de Westerse culturen. Een van de gevolgen daarvan is geweest de — men kan haast wel zeggen absolute — breuk tussen de jongere en oudere generatie. Deze tegenstelling tekende zich voor de oorlog ook reeds af, getuige de problemen en conflicten, zoals men die beschreven vindt in de Indonesiase literatuur van voor de oorlog, reeds sedert de twintiger jaren, en door Balai Pustaka uitgegeven. Deze tegenstelling, die van oud en jong, van behoudzucht en vernieuwing, van rust en dynamiek, ook die van platteland en moderne stadscultuur, waar het meest de invloed van de Westerse beschaving en haar vaak aan het Oosten vreemde ideeën zich deden gevoelen, heeft grotendeels de moderne Maleis/Indonesiase literatuur beheerst en doet dat nog. En ook in de kleine Indonesiase roman van tegenwoordig komt dit tot uiting, meer nog dan in de vooroorlogse literatuur. Met deze kleine roman bedoelen wij dan de „roman pitjisan", in tegenstelling tot de „grote", zoals ze door Balai Pustaka wordt uitgegeven, — nog altijd dè officiele uitgeverij van goede en goedkope literatuur.

Een van de verschijnselen, die zich voordoen in de hedendaagse naoorlogse maatschappij, is een enorme leeshonger. De belangstelling is voornamelijk gericht op wetenschappelijke en populair-

---

[1]) „*Di Medan sini amat djarang diterbitkan buku² jang seperti itu* (nl. wetenschappelijke boeken). *Kebanjakan buku² roman pitjisan.*"

[2]) B.v. de zeer omvangrijke *Cherita Rokambul*, zie R. O. Winstedt, *A History of Malay Literature*, pag. 154 (Journal Malayan Branch Royal Asiatic Society, Vol. XVIII, Part III, Jan. 1940).

wetenschappelijke werken, al naar gelang de ontwikkeling van de lezer, en de Indonesische boekhandel en uitgeverijen trachten zoveel mogelijk aan de behoefte te voldoen. Zo verschijnen er ontzaglijk veel populair-wetenschappelijke boekjes over vrijwel alle mogelijke onderwerpen, sommige meer, andere minder geslaagd. Hiernaast bestaat een uitgebreide roman- en romannetjesliteratuur, die tot ontspanning dient, maar tegelijk ook vaak het karakter heeft van een soort ,,leidraad'' ten aanzien van allerlei levensvragen. De ,,grote'' romans bereiken waarschijnlijk de massa niet, ten eerste omdat ze vaak ,,te hoog'' zijn, dat wil zeggen een zekere algemene ontwikkeling veronderstellen, die enigszins boven het lagere schoolpeil uitgaat, en in de tweede plaats zijn ze vaak (schijnbaar !) te duur. Men geeft nu eenmaal gemakkelijker vier maal f. 1.25 uit dan éénmaal f. 5.—.

De belangstelling voor de klassieke Maleise literatuur is niet groot bij de ,,moderne'' mensen, en dit is ook verklaarbaar. Een dergelijke, vooral historisch, gerichte belangstelling eist een zekere rust en bezinning, waarvoor thans in de maatschappij de voorwaarden niet aanwezig zijn. Bovendien geeft naar veler gevoelen deze literatuur tegenwoordig geen geestelijk voedsel, omdat de sfeer ervan tezeer verschilt van de eisen van de tegenwoordige maatschappij.

De meer ontwikkelden stellen ten aanzien van de moderne literatuur hun eisen hoger, en zijn dan practisch alleen aangewezen op de uitgaven van Balai Pustaka. Een grote groep echter, vooral veel jongeren, willen lichtere lectuur, die toch ook ,,berguna'' en ,,berfaédah'' is, en waarin zij aanknopingspunten vinden met hun eigen sfeer, problemen en omstandigheden. Ook en juist hieraan zijn de Indonesische uitgevers, en in ons geval speciaal die van de Oostkust, tegemoet gekomen door series kleine romans te laten verschijnen op vastgestelde tijden en tegen veel lager liggende prijzen. Zij hebben zich daartoe verzekerd van de hulp van een aantal medewerkers, die hen geregeld van kopij voorzien. Deze uitgaven zijn in de eerste plaats commercieel, en dus hebben ze de neiging concessies te doen aan de smaak van het publiek door ,,tetap menghidangkan tjerita² jang dramatis menurut aliran masa''. Het is hier geenszins onze bedoeling de uitgevers en de schrijvers te willen verwijten, dat ze alleen maar commerciele doeleinden zouden najagen, — ongetwijfeld hebben zij ook de bedoeling de maatschappij een dienst te bewijzen met hun uitgaven —, maar het hoeft nauwe-

ijks betoog, dat men op deze wijze, door serieromans ingesteld op de smaak van het publiek, moeilijk in staat zal zijn werkelijke *literatuur* op de markt te brengen. Uit een literair oogpunt gezien zijn deze boekjes dan ook niet geslaagd. Ze zijn vaak aardig verteld, maar zonder enige diepgang. De figuren en karakters zijn vaag, en komen niet tot ontwikkeling, om van psychologisch verantwoorde karakterbeschrijvingen om de personen aannemelijk te maken maar te zwijgen. Verder zijn de personen vrijwel altijd zwart-wit getekend, en dit is op zich zelf weer verklaarbaar als een gevolg van de tijd, die vol onrust en tegenstellingen is en die de rust en de bezonkenheid mist om alle partijen te geven wat hun rechtens zou toekomen, in het kort, voor een meer objectieve visie. Bovendien is dit alles een gevolg van het feit, dat de schrijvers te vlug moeten werken om de kopij tijdig gereed te hebben, en last but not least, een kwestie van onvermogen. Het is en blijft maakwerk, met een in veel gevallen onverzorgde stijl en taal.

Maar ongetwijfeld zou men dit literatuurgenre verkeerd beoordelen als men hierbij bleef. Het is te Westers gezien. Men vergete niet dat deze literatuur niet in de eerste plaats voor ons is geschreven — iets wat men al te vaak geneigd is over het hoofd te zien bij de beoordeling van Indonesiase literatuur — maar voor het Indonesiaas sprekende deel van de bevolking. Literatuur in het algemeen zal men niet alleen moeten waarderen uit een oogpunt van belletrie, maar ze kan ook worden gezien als een graadmeter van wat er in een volk leeft en van de aard en het karakter van zijn maatschappij. En van hieruit gezien, kunnen ook deze „roman pitjisan" interessant zijn voor wie een indruk wil krijgen van de levensomstandigheden en moeilijkheden van de moderne Indonesiër. Dit geldt dan speciaal van de bevolking van de grote stad, waar uiteraard de Westerse invloed het grootst is, en waar onder de bevolking geen homogeniteit heerst, zoals op het platteland, waar de banden van adat en familie zich veel sterker doen gevoelen. En in de beschrijving van het leven van de Indonesiër in de grote stad, op de breuklijn van twee beschavingen (hij voelt dit zelf vermoedelijk niet zo), ligt een zekere aantrekkelijkheid van deze boekjes, hoevaak ze verder ook teleurstellen. Dit is ook de reden, dat ze niet op één lijn te stellen zijn met de Nederlandse dubbeltjesromans. Daarvoor zijn deze romannetjes over het algemeen te dramatisch en hebben ze ondanks alle fantasie een element van echtheid in zich.

De inhoud van deze verhaaltjes kan zeer verschillend zijn, maar ze hebben alle bepaalde trekken gemeen. Ze geven steeds een verhaal over jonge mensen op de drempel van de nieuwe tijd, en steeds is de stof gedramatiseerd.

Het spreekt vanzelf, dat een van de belangrijkste problemen, die de jonge mensen bezighouden, dat van de liefde is, en evenals voor de oorlog is hier speciaal het recht van de eigen keuze van de huwelijkspartner hetgeen de gemoederen in beweging brengt. Deze problemen kennen we ook reeds uit de literatuur van voor de oorlog, uitgegeven door Balai Pustaka. Ook het gegeven is hier vrijwel hetzelfde : De jonge mensen ontmoeten elkaar in b.v. Medan, een ,,kota internasional", waar men zich vrijer voelt dan thuis. Als ze elkaar trouw voor het leven beloofd hebben, wordt een van hen naar huis teruggeroepen, waar de ouders voor hem of haar een huwelijkspartner volgens de regels van de adat hebben uitgekozen. En hiermee is het conflict gegeven. Meestal wordt na ernstige protesten en strubbelingen aan de wil van de ouders toegegeven. Het vervolg van het verhaal kan dan eindeloos worden gevarieerd — zelfmoord van de verlaten partij ; als het een meisje is, de slechte weg opgaan, of, andere mogelijkheid, zich werpen op de vrouwenbeweging en zich zo nuttig maken voor de maatschappij, etc. etc. Zulk een adathuwelijk mislukt steevast. Het brengt ellende zowel voor de op deze wijze gehuwden als voor de ouders, die zulk een huwelijk hebben bevorderd. Het kan ook voorkomen, dat de jonge man b.v. zich niet wenst te voegen naar de wil van zijn ouders, trouwt met het meisje van zijn keuze, en dan krijgen we verhaald, hoe de ouders op alle wettige en onwettige manieren pogen zulk een huwelijk ongedaan te maken of te doen mislukken, waaraan dan soms een zeer ingewikkeld samenstel van intrigues te pas komt.

Om en door deze verhalen heengeweven, neemt het ,,berdjuang" en de ,,perdjuangan" een voorname plaats in. De jonge generatie voelt in zich een drang tot vooruitgang, en wil daar ook voor strijden, Deze strijd wordt niet alleen gevoerd op politiek terrein, maar evenzeer op het maatschappelijke. ,,Bangsa" en ,,masjarakat" worden steeds in een adem genoemd. Politieke vrijheid is correlaat met maatschappelijke vooruitgang. Ook dit blijft oppervlakkig beschreven, en men stelt zich vaak tevreden met uiterlijke dingen. Waarvoor en waarom men nu precies strijdt, waarop deze strijd is gebaseerd, wordt verder niet gezegd, of ten hoogste met enkele alge-

meenheden afgedaan [1]). Nu zal men dergelijke zaken ook niet in de eerste plaats in dit soort boekjes mogen verwachten, maar bij een minder vlakke beschrijving zou alles veel levendiger en aannemelijker gemaakt zijn. De grote hinderpalen op de weg naar het bereiken van de gekoesterde idealen zijn de banden van de adat en de vasthoudendheid van de oudere generatie. Deze geestesgesteldheid wordt gequalificeerd met ,,bodoh", ,,kuno", ,,kolot", ,,fanatik" en ,,orthodox", en zonder dat men tracht tot een verklaring van zulk een geestesgesteldheid te komen, wordt ze afgedaan met enkele minder vleiende bewoordingen, waarbij het wordt gezocht in uiterlijkheden [2]). Eigenlijk is dit jammer, want in al deze zaken en verhoudingen zou voor een schrijver van formaat stof opeengehoopt liggen voor een werkelijk boeiende roman. Op deze wijze worden ons slechts feiten meegedeeld, waarop een verhaal is gebaseerd vol van allerlei gebeurtenissen zonder relief.

Hiernaast wordt veel aandacht besteed aan het moderne cultuurleven. Naar de bioscoop gaan, is schering en inslag [3]). Verscheidene Amerikaanse en Engelse films worden met name genoemd en met filmsterren wordt de lezer geacht bekend te zijn [4]). Men rookt Amerikaanse Marvelcigaretten, Escort of Kansas. Restorants en

---

[1]) Zo komt b.v. in één van deze verhaaltjes een prijsvraag voor, waarbij wordt gevraagd : *karangan (jang) harus berupa roman jang mengenai perdjuangan bangsa Indonesia diwaktu sekarang* ; een vader, nog gevangen in de oude sfeer zegt : ,,*Aku bukan bapakmu, aku bukan pemimpin pergerakan . . . . aku bukan bapak^2-an, tahu engkau ?*" van een meisje : *memang ia seorang gadis jang mengehendaki kemadjuan dan mentjoba hendak memberi tjonto kepada masjarakat bangsanja* ; elders : *bekerdja untuk kepentingan masjarakat agar bangsa kita kembali kedjalan Timur asli* ; weer elders wordt gesproken van een ,,*Persatuan Wanita, jang hendak memberi berbagai tjorak peladjaran rumah tangga dan membanteras buta huruf*" ; een toneelvoorstelling is ,,100 % *untuk amal*" ; een jongeman is ,,*berdjiwa nasional*" ; van iemand anders wordt gezegd dat hij ,,*mempunjai tjita^2 jang tinggi ;tindjauannja luas soal kemasjarakatan dan kehidupan*", etc. etc.

[2]) ,,*Ernah datang dari desa, Saiful, dia sangat fanatik dan berfaham orthodox.*" ,,*Tentang apa jang kau katakan ia othodox ?*" *kata Saiful berminat.* ,,*Segalanja, Ful, pakaian adat dan pembawaannja — tidak suka bergaul, dan lebih^2 lagi kotor dan tidak memperhatikan kebersihan*". ,,*Sajang benar begitu, Nitje, bagaimana kaummu akan madju, kalau faham orthodox selalu berkembang, saja sering sadar sendiri kenapa wanita kita suku Bandjar masih berfaham fanatisme — ketinggalan zaman*", *kata Saiful* ; elders : ,,*Ah, itu semua sembojan kuno (orthodox), jang mesti sudah lewat masanja*".

[3]) Ook dit om kennis en inzicht te verdiepen : ,,*Kita menonton hendak mengambil peladjaran dari tjerita* ,,*Djauh di Mata*" (naam van een film), *dimana digambarkan djelas kesetiaan seorang suami, dan pembelaannja seorang isteri*".

[4]) *Penonton hanjut dibawa arus tjerita* ,,*Kismet*" *dengan Ronald Colman dan Marlene Ditrich, dibantu oleh bintang^2 film jang ternama dilajar putih.* Elders : *Kami telah mufakat untuk menonton "Midnight Show" di Rex. Film bagus "Leave her to heaven"*. Van een jongeman wordt verteld, dat hij ,,*memakai kumis ala Clark Gable*".

kedai kopi, waar men nasi eet en Orange Crush drinkt, zijn drukbezochte plaatsen. Met een benijdenswaardige gemakkelijkheid gaat men op reis, en dit alles zonder dat altijd duidelijk is waar men het geld vandaan haalt om de hieraan verbonden uitgaven te bestrijden. Jonge meisjes maken zich mooi met een Westerse make-up [1]), dragen het laatste snufje [2]), jonge mannen kleden zich Europees [3]). Men kan naar dancings gaan, luisteren naar swingmuziek en tango en zich te goed doen aan sterke drank [4]), verder bokswedstrijden bijwonen [5]). Van het werkelijke Indonesië is hier al heel weinig meer te bekennen.

Ook het toneel blijkt een grote plaats in te nemen bij de Indonesische jongeren. Het is een middel om hun idealen te doen doordringen in de maatschappij [6]). Soms treft men elkaar op debatingclubs, waar uitsluitend Engels mag worden gesproken [7]). Zeer belangrijk is verder de journalistiek als middel de massa te bereiken en de eenheid te bevorderen.

Men zou echter verkeerd doen te denken, dat al de Westerse invloeden, waar boven over gesproken is, maar kritiekloos worden aanvaard en overgenomen. Integendeel. De Indonesiër vindt datgene ideaal, wat „sedang" is, en het midden tussen de uitersten houdt [8]). Veel kritiek wordt geleverd op uitwassen, zowel op het

---

[1]) *Kompiang asjik berhias, Ia duduk menghadapi medja toilet. Dihadapannja terletak bedak virginia dan minjak wangi Evening di Hollywood . . . . Selesai berbedak, kemudian bibir jang merah penaka delima merkah itu ditjet dengang gintju hingga menambah manis rupanja.*

[2]) *Sebuah tas pelastik model achir diambilnja.*

[3]) *Pakaiannja menurut style jang penghabisan tahun itu. Kantjing enam, dasi kupu*^{2} *. . . . merah tua . . . . kemedjanja biru . . . . rambutnja bergelombang berkilat oleh minjak rambut jang wangi.* Elders: *Djas „dubble-breast" melekap melapis kemedja" Arrow" putih. Dasi kutarik dari lemari. Ketika kupasang, pikiran berbalik. Buat apa berdasi . . . . Minjak rambut 4711 mengilat dirambut hitam.*

[4]) *Ditaman dancing dapat berpeluk dekap dengan tubuh ramping. Terajun sukma di Firdaus palsu oleh irama lagu swing musik. Tegukan brandy dan wisky atau lain minuman jang memerahkan muka untuk menghilangkan bimbang dan malu.*

[5]) *„Ja . . . .", udjar Kusnan, „djagonja didatangkan dari Singapore, "Fighting Hero" akan bertanding dengan Joe Louis Medan, "Bombing Kid";* elders: *Setahuku, dimana-mana sadja di Sumatera Timur ini diadakan pertandingan tindju, baik dalam pasar malam atau keramaian lainnja, tetap aku kundjungi, walaupun menghabiskan ongkos bukan sedikit.*

[6]) Ook hier blijkt de kunst niet altijd gewaardeerd te worden, en moet ze met tekorten werken. Een aardige beschrijving van de moeilijkheden aan een opvoering verbonden kan men vinden in: S. M. Taufik, *Djanda Muda* (Suasana Baru no. 35).

[7]) Ook zo nu en dan een paar zinnen dialoog in het Engels is niet vreemd in deze boekjes.

[8]) Zo word van de ouders van iemand gezegd: *„Mereka hormat*^{2}*, ramah*^{2}*, tidak terlalu kolot dan tidak pula kelewat modern".*

gebied van navolging van het Westen [1]) als op lieden die zich onder een valse schijn naar voren trachten te dringen [2]) ; verder vindt men er kritiek op schrijvers, die eenmaal iets goeds hebben geschreven, daarmee naam hebben gemaakt, en menen, dat ze zich dan niet meer behoeven in te spannen [3]). Spreekt hier een zekere jalousie de métier ? Naast dit alles bevatten deze verhalen in strekking zowel als in uitgesproken lessen waarschuwingen tegen een al te luchthartige en lichtzinnige levensopvatting. In dit verband hebben vooral de dienstertjes in de kedai een uitgesproken slechte naam [4]). Er wordt gewezen op de gevaren van dobbelspel en slecht gezelschap en waar dit toe kan leiden. Daarnaast worden jonge mensen aan de kaak gesteld, die onder het mom van altruïsme eigen belang en eigen doelstellingen najagen, waardoor de eigenlijke zaak geschaad wordt [5]).

Verschillende van deze romannetjes hebben als plaats van handeling Medan en omstreken, en dit geeft aan het verhaal een zekere „couleur locale", andere spelen op Java, Balik, Borneo, etc., al naar gelang de woonplaats van de schrijver.

Reeds is opgemerkt, dat de stof altijd gedramatiseerd is. Ze

---

[1]) „*Amran, lihatlah masjarakat kita sekarang, baik jang laki*^{2} *maupun wanitanja sedang gila kebarat-baratan. Tiada segan dan malu berdekap-dekapan dengan laki*^{2} *lain. Berdansa a la Internasional. Inikah jang dikatakan modern? Lihatlah mereka menukar pakaian Timur asli dengan rok jang tipis membajang warna kulit. Mendjual senjum ditengah-tengah orang ramai. Merokok meniru ala bintang film. Bibir bergintju merah, penarik hasrat orang melihat. Bila ditanjakan kepada mereka, nistjaja mereka mendjawab "International minded", abad ke-XX, bukan lagi hidup diabad jang silam";* uit een redevoering op een propagandavergadering van een Persatuan Wanita : „*Dia* (Westers beinvloede vrouwen) *telah ber „vrij omgang". Dengan memakai perkataan „pergaulan bebas" ini dia telah terdjerumus kesumur kehinaan, salah djalan, salah raba. Dia telah membuat pekerdjaan diluar kesopanan Timur!";* elders wordt van de Westerse cultuurinvloeden gezegd : *Kalau suka dan tjotjok dihati, boleh turut, bila bertentangan, boleh tinggal dibelakang, kembali kemasa jang silam.* (deze citaten uit : Imram Nast, *Kilat dalam gelap*, Suasana Baru, no. 32)

[2]) *Kalau diteropong djiwa orang jang serupa ini, adalah hampa, kosong belaka. Dia hanja mau menondjol*^{2}*-kan dirinja sebagai seorang jang sangat dibutuhkan tenaganja, memperoklamirkan diri sendiri.* Elders laat een schrijver een meisje met zulk een instelling zeggen : „*Tjoba kalau mendjadi isteri dari orang berpangkat misalnja klerk atau commies, setidak*^{2}*-nja pergaulan kita tetap sebagai orang jang terhormat mewah kita karena dengan sendirinja masjarakat menaruh perhatian — dia njonja klerk — mevrouw commies anu — dan pergaulan pun sama*^{2} *orang jang terhormat".*

[3]) *Kadang*^{2} *ada pula jang kosong tidak ada tendens tjeritanja, tetapi oleh penerbit dan pengeluarkan madjallah dikeluarkan djuga karena .... terharu dengan nama pengarangnja, tidak lagi memandang pada isi tulisan dari pengarangnja sendiri.*

[4]) Aangeduid met : *Bunga bopet, bunga pelajan, bunga labu*, etc.

[5]) Zo zegt een vertoornde vader tegen zijn zoon, die zijn ongehoorzaamheid jegens het ouderlijk gezag wil baseren op zijn houding tegenover de maatschappij : „*Aku bosan mendengar masjarakat".*

doet in dit opzicht sterk denken aan de Maleise sja'irs. Deze gedramatiseerde stof schijnt geliefd te zijn bij de lezers van dit soort lectuur.

Soms wordt midden in het verhaal reclame gemaakt voor een uitgeverij of een bepaald boek. Op de een of andere wijze wordt dit dan binnen het verhaal ingevlochten [1]). Ook hieruit blijkt het commerciële karakter.

De compositie laat nog wel eens te wensen over. Sommige verhalen zijn zeer verward, vooral ook omdat de hoofdpersonen soms herhaaldelijk van naam verwisselen.

De taal is zeer verschillend, en wisselt vaak van boek tot boek. Soms vindt men een romannetje dat zeer vlot en in goed Indonesiaas is geschreven, vaak echter is de taal ontsierd door niet-Indonesiase woorden, waardoor soms een lachwekkend effect wordt opgewekt, of door zeer gezochte, minder fraaie beelden en vergelijkingen [2]). Verder hebben veel schrijvers moeite met de interpunctie.

De waarde van de uitgaven als hier bedoeld ligt dus niet op het gebied van het literaire, de knapheid van tekening of psychologische analyse. In dit opzicht zijn ze werkelijk zeer teleurstellend. Ze hebben echter een bepaalde waarde als verschijnsel, en deze literatuur is interessant, omdat ze kan dienen als middel een indruk te krijgen van het moderne Indonesische grote-stadsleven en grotestadscultuur. Tevens kan ze niet verwaarloosd worden bij de beantwoording van de vraag naar wat men in Indonesië leest tegenwoordig. In haar weerspiegelt zich het leven van de moderne Indonesische massa-mens. Of ze nu ook kan gelden als een graadmeter voor het gemiddelde peil van haar lezers ? O.i. moet men hier voorzichtig zijn. Ongetwijfeld is de kritische zin voor hetgeen hij leest bij de gemiddelde Indonesiër nog niet sterk ontwikkeld, in feite kan het hem misschien zelfs niet schelen wat hij leest, als hij maar kan lezen, evenals iemand, die werkelijk honger heeft, zich niet bekommert om wat hij eet, als hij maar te eten krijgt. Zo is het ook

---

[1]) Suasana Baru, No. 26 (uitgegeven door de „Pustaka Andalas"): *Ketika melalui Djalan Sutomo kami berhenti di „Pustaka Andalas", sebuah toko buku dan penerbit jang tertua dan jang terbesar di Medan. Isteriku membeli buku „Adat Sopan Santun" dan „Buku Ibu" jang disusun oleh Rkj. Ch. Datuk Tumenggung.*

[2]) Het ergste dat wij hiervan aantroffen is wel: *Tidur karena mendengar suara radio jang merdu² dan gerintjing gelas jang telah kosong karena pengaruh oudesnick bols dan jenever lelap sebab badan sehat gemuk oleh vitamine dari gemuk² Vitello Blue-band filma olie, sehingga ....*; verder: *Disanalah naskah asmara diparaf*; elders: *nafsu knock out dipukulnja.*

hier. De geweldige leeshonger en het gebrek aan lectuur maken dat voorlopig alles wordt aangenomen, gedrukt en verkocht. Ook de uitgevers zijn zich dit zeer wel bewust, en zeggen ronduit, dat als men werkelijk verzorgd Indonesiaas wil lezen, men uitgaven van Balai Pustaka moet nemen. Op den duur zal hier stellig een verandering komen. Uit het verwarrend aantal van schrijvers en uitgaven zullen enkele overblijven, die de toets van de kritiek zullen kunnen doorstaan [1]). Langzaam maar zeker zal ook de kritische zin van het lezend publiek toenemen, maar een keuze zal men pas kunnen doen, als tussen behoefte en aanbod van literatuur een evenwicht verkregen is. Maar zover is het nog lang niet. Voorlopig zal ook de minder geslaagde roman vlot van de hand gaan, en in een zekere zin heeft hij zijn nut, al was het alleen maar dat hij de lezer op de duur niet bevredigt en hem doet verlangen naar iets beters.

R. ROOLVINK, MEDAN.

---

[1]) Wij wijzen hier b.v. op een schrijver als Hamka (H. A. M. Amrullah) wiens werken en romans, zoals b.v. *Falsafah hidup*, *Tasauf Modern*, *Merantau ke Deli*, *Angkatan Baru*, etc. wat taal, inhoud en compositie aangaat op een veel hoger, zo niet zeer hoog, peil staan.

NEDERLANDSE AFSTAMMELINGEN OP CEYLON

Wie in Colombo voet aan wal zet en eens een dagje in de omstreken kan omdolen, wordt getroffen door de talrijke herinneringen aan onze voorvaderen. Boven de waterpoort bevindt zich al dadelijk het embleem der Nederlandse Compagnie, V.O.C. Verder ziet men tal van forten, kerken, woonhuizen en andere gebouwen uit de Hollandse tijd, zelfs kanalen en sluizen. Het meest wordt men echter getroffen door de zeer vele zuiver Hollandse namen op de deurposten. Die deuren zelf zijn meest verdeeld in boven- en onderdeuren, zoals men die op de oude Hollandse schilderijen ziet. Dit alles wijst terug op een periode, die diepe sporen heeft nagelaten en waarover hier enkele bijzonderheden volgen.

Rijckloff van Goens, een van de grote figuren uit de geschiedenis der Oostindische Compagnie werd in 1657 benoemd tot ,,Commissaris, Superintendent, Admirael en Veldoverste te water en te lande over de kusten van Indië, Cormandel, Suratte, Ceylon, Bengalen en Malakka." Als zodanig werd een sterke vloot onder zijn bevelen gesteld. Het doel der Bataviase regering was een eind te maken aan de suprematie der Portugezen en in dit opzicht heeft Van Goens merkwaardige resultaten bereikt. In 1658 veroverde hij Tutukorijn (door Jan Compagnie Zoete Krijn genaamd), Manaar en Jafnapatnam; in 1661 Coylan, in 1662 Cranganoor en in 1663 het sterke Cochin. Intussen was hij in 1659 benoemd tot gouverneur van Ceylon, in welke functie hij acht jaar later werd opgevolgd door zijn gelijknamige zoon. Zelf bleef hij echter de opperste leiding houden onder de titel van Superintendent, tot hij in 1675 naar Batavia werd opgeroepen om het gewichtige ambt van directeur-generaal van de handel te vervullen.

In de vele jaren van zijn verblijf op Ceylon had Van Goens een grote belangstelling en liefde voor dit eiland opgevat. Hij was van mening (en zijn zoon was dit geheel met hem eens) dat Ceylon het belangrijkste gewest van geheel Indië was en dat de Compagnie alleen al zou kunnen bestaan als zij het geheel in souvereine eigen-

dom zou bezitten. Tienduizenden landgenoten zouden er zich kunnen vestigen en er een ruim bestaan vinden. Immers „Soo in India ergens hope tot colonie is, 't sal op Ceylon moeten wesen, daer haer sooveel menschen kunnen erneren, als daerop sullen kunnen wonen, sonder iets van buyten van node te hebben .... sijnde 't selve ronsdom versien van bequame havens, steden en castelen, alle met het verssche water binnen hare muyren, wiens inwoonders door de dienstbaerheyt der inlanders seer wel kunnen bestaan op den lantbouw, sijnde Ceylon een beknopt eylandt, gelegen in 't hert van India, waarvan het sommige schrijvers de navel genoemt hebben." Om dit doel te bereiken achtte Van Goens het nodig de inheemse heerser der binnenlanden, Radja Singha, van het eiland te verdrijven of althans van alle daadwerkelijke macht te beroven. Verder moest het geheel worden omringd door een kring van forten met sterke garnizoenen. In deze geest richtte hij zich tot het college van Heeren-XVII met de vraag, hem voorlopig tien à twaalfduizend gezinnen te zenden. Het moesten „luyden van de religie" zijn en zo mogelijk kenners van een bedrijf of handwerk. Ook zou hun moeten worden toegestaan handel te drijven op de kusten van Indië, zonder evenwel de Compagnie concurrentie aan te doen. Maar de „Majores" konden zich met Van Goens' voorstellen niet verenigen ; zij achtten ze politiek te gevaarlijk en practisch veel te duur. Voor hen had Ceylon slechts waarde als kaneelproducent. En daar sedert 1656 de in het Zuiden en Westen gelegen kaneellanden in hun bezit waren, dachten zij er niet aan het gehele eiland te bezetten met een militaire macht, die alleen al aan gages meer dan een millioen per jaar zou kosten. Door Singha te „caresseren", hem af en toe hulde te brengen en geschenken aan te bieden, kon men hem te vriend houden. Zelfs mocht men dan verwachten dat hij, in geval van oorlog, de Nederlanders zou bijstaan. Zij, Heeren-XVII, kwalificeerden de voorstellen van Van Goens als „het werck van een groot ambitieus koninck en niet van koopluyden, die alleen op haer gewin sien".

Wij zullen niet verder op Van Goens' projecten ingaan, maar volstaan met te constateren, dat van een algehele militaire bezetting niets gekomen is. Maar wel was door zijn voorstellen de aandacht op dit vruchtbare eiland gevestigd, zo in Indië als in het moederland. Voor velen kreeg de naam Ceylon een magische glans ; zij gingen het beschouwen als een dorado, waar men met weinig inspanning een goed bestaan kon leiden. In de loop der volgende

jaren vestigden er zich honderden oud-ambtenaren der Compagnie, z.g. vrijburgers, meer zelfs dan in de Ommelanden van Batavia. Niet meer geheel valide militairen, die de Compagnie trouw gediend hadden, konden een z.g. rustgage krijgen en zich ergens in Indië neerzetten. Ook van deze categorie vestigden er zich velen op Ceylon, meestal nabij de Nederlandse versterkingen. Ook verleenden de XVII wel aan Europese gezinnen, die nooit in Indië geweest waren, toestemming om zich op Ceylon te vestigen. Onder deze immigranten en evenzeer onder de afstammelingen van hoge Compagnies functionnarissen ontmoeten we er velen met klinkende namen, als Leembruggen, Van Cuylenburch, Falck, Von Ranzow, Martin, Lorenz, Van Vollenhoven, Toussaint, Van Rhee enz. Zij vormden een coterie, die onder elkaar trouwden en in vele opzichten de toon aangaven. Daarnaast had men een groep van ex-matrozen en -soldaten, die meest met halfbloed Portugese vrouwen getrouwd waren, soms ook met Singhalese. Zij oefenden meest een beroep of bedrijf uit en bebouwden daarnaast een stukje land voor eigen gebruik.

In 1795 geraakte ons land in oorlog met Engeland, en Ceylon kwam, na 142 jaar Nederlands gebied te zijn geweest, in Engelse handen. Het capitulatieverdrag bevatte de bepaling: „De Burgers en verdere ingezetenen zullen hun broodwinning mogen voortzetten en dezelfde voorrechten en vrijheden genieten als de onderdanen van Zijne Koninklijke Majesteit." Maar zij, die niet onder Engels bewind wilden staan, konden gratis naar Batavia worden overgebracht. Een aantal maakte daarvan gebruik, maar de meerderheid bleef. Zij werden Dutch Burghers genoemd, een naam die zij nog dragen. Geleidelijk-aan werd het Engels hun taal, vooral nadat in 1861 Ds J. D. Palm, de laatste predikant die in het Hollands preekte, zijn ambt had neergelegd. Maar desondanks bleven de Dutch Burghers een gemeenschap op zichzelf. Verschillende Nederlandse woorden en uitdrukkingen zijn in gebruik gebleven en de typische Hollandse instelling van het Sint-Nicolaasfeest wordt jaarlijks met veel enthousiasme herdacht.

De verhouding tot de Engelsen is merkwaardig. Zoals men weet, moet de doorsnee koloniale Engelsman niets hebben van de halfcaste en dit zijn de meeste Dutch Burghers zonder twijfel. Desondanks zijn vele Engelsen hen sympathiek gezind en staan de hoogste ambten voor hen open. Lange tijd was de Dutch Burgher Dr Schokman burgemeester van Colombo. Enkelen waren zelfs hoofd van

een Departement. In de eerste wereldoorlog was een Dutch Burgher, die als officier in het Engelse leger diende, commandant van de vesting Gale. Enkele leidende figuren onder hen zijn in de Engelse adelstand verheven.

Wat de godsdienst aangaat, was de overgrote meerderheid aanvankelijk Nederduits hervormd, wat niet te verwonderen is, daar ook de Compagnie de hervormde godsdienst als staatskerk had gekend. Maar op den duur hebben de meesten zich aangesloten bij de Engelse kerk. Speciaal onder de Portugees sprekenden of met Portugese vrouwen getrouwden zijn er velen Rooms-Katholiek. Voor allen evenwel is de Wolvendaalse kerk te Colombo, waar men op de eiken banken nog de Hollandse bijbels en kerkboeken der 18de eeuw aantreft, een algemeen middelpunt.

Vele Dutch Burghers hadden een sterk saamhorigheidsgevoel en in 1908 kwam een bond tot stand, The Dutch-Burgher Union of Ceylon. Ieder die van moeders- of vaderszijde Hollands bloed bezit, kan daarvan lid worden. Velen traden toe en na enkele jaren richtte de Union in Colombo een groot en fraai verenigingsgebouw op.

De Union doet veel om de minder welgestelde rasgenoten vooruit te helpen : zij richtte scholen op en stelde beurzen ter beschikking van begaafde jongelieden. Ook geeft zij een periodiek uit, Journal of the Dutch-Burgher Union of Ceylon. Dit driemaandelijks verschijnend blad heeft een oranje omslag, waarop men het devies der Union leest : „Eendracht maakt Macht".

F. W. STAPEL, 's-GRAVENHAGE.

DARMAWASANA

De tekst over Javaans-Moslimse ethiek, die hiernevens wordt aangeboden, is een tractaat in Javaans en Latijns schrift, uitgegeven door de destijds welbekende heer O. S. Tjokroaminoto. De opbrengst der boekjes, die tegenwoordig wel niet meer te krijgen zullen zijn — vandaar dat de tekst hier weer volledig gegeven wordt — was bestemd voor de ,,Kas Wakaf Kemerdikaan Perkoempoelan S(arikat) I(slam)". Het boekje, dat de titel draagt van Darmawasana, zoiets als ,,De vruchten van het zich houden aan de plichten", heeft tot jaartal 30 Sura 1850 (tjandra sengkala: nir gati sliradji) = 1919 A.D. De versjes heten verzameld te zijn door de heer Gan Se Han, die, in die tijd niet geheel onbekend als Chinees Moslim, zich beijverde voor het welzijn van de Javaans-Moslimse gemeenschap in Surabaja en Surakarta. Het is meer geluk dan wijsheid dat ik van dezelfde tekst de pégon-redactie gevonden heb. Deze is gedrukt als aanhangsel van de kitāb Djawhar at-Tawḥīd (in steendruk, Bombay z.j.). In deze pégon-tekst wordt de titel Darmawasana niet genoemd, wel wordt er gezegd dat de eerste zes strofen over de kennis (Bāb al-'ilm) en de resterende over vermaningen (Bāb mawā'iẓ) handelen. Ook de schrijver van de poezie (naẓm) wordt genoemd, n.l. Sjaich Hadji Muhammad Irsjad van de désa Luwanu bij Bagelèn, Purwaredja.

De tekst werd of geheel, of, als de tijd te kort was, gedeeltelijk — het weinige dat ik op deze plaats kan zeggen, gaat terug op jeugdherinneringen, getoetst aan mededelingen van oudere familieleden, die aan de hieronder te vermelden plechtigheden hebben deelgenomen — gezongen na de maghrib-ṣalāt.

Het waren uitsluitend vrouwelijke santri's — waarbij ondergetekende, als nog niet tot de volwassenen behorende, zich mocht aansluiten — die onder leiding van een voorgangster deze singir zongen. Deze voorgangster was in die jaren van 1920 de zeer bekende, geëerde en alom geliefde Njai Patimah, afkomstig uit de désa Suruh bij Salatiga, vandaar ook Njai Suruh geheten. Haar pondok in Kauman was overal bekend en vele leerlingen, ook

verscheidene van buiten Surakarta, kwamen bij haar de Koran leren reciteren en kregen ook onderricht in de saréngat. In de pondok was een religieuze bedrijvigheid, waaruit bij oppervlakkige kennismaking reeds kon blijken, dat „de Indonesische vrouw is godsdienstig in hart en ziel" (Pijper, *Fragm. Isl.* blz. 17).

Vooral in de nachten van de Ramaḍān was het daar een drukte van belang. Wanneer het de njai gevraagd werd, kwam ze ook buiten haar pondok om b.v. de berzandji te zingen of te tahlil-en. Dan kwam ze voor de maghrib-ṣalāt al, omstuwd door haar vijftigtallen leerlingen en getrouwen. De ṣalāt, niet voorafgegaan door de aḏān, zoals bij de mannen, maar enkel door de kortere en zacht uitgesproken ḳāmat, werd met groot enthousiasme verricht en luid klonken na de fātiḥah's de amīn's. Na de ṣalāt en de sunna-ṣalāt's volgde eerst een grote stilte, waarin de njai en ook de andere oudere vromen zich verdiepten in batja-batja, het zacht voor zich uit prevelen van verscheidene gebeden en het dikiren. Wanneer dit beëindigd was, keerde de eerwaarde zich om en dit was het teken dat de salaman begon. De santri's, te beginnen met hen, die bij de ṣalāt geheel achteraan hadden gestaan, schoven, met het ondereinde van het bidkleed over de schouders gerold, zich in bevallige houding gehurkt naar voren, naar de eerwaarde, maakten een sembah, namen haar rechterhand in beide handen, gaven daarop een kus, eerst op de rug, dan op de palm, kusten daarna de rechter-, dan de linker-knie en schoven zich na een sembah voort, naar de vrome, die naast de njai zat en zo voort. Terwijl zo een hele reeks van santri's de salaman deed, werd luidop gezongen: Allāhumma ṣalli 'alā Muḥammad, jā rabbī ṣalli 'alaihi wa sallam. Na afloop van deze plechtigheid, wanneer allen elkaar de salam gegeven hadden en weer gezeten waren, nu in een grote kring, met de njai aan het hoofd, werden singir's gezongen. En hiervan vormde deze *sun miwiti* steeds een vast bestanddeel. Deze singir had een eigen wijze, eigenlijk twee wijzen, die met de welbekende matjapatzangwijze niets te maken hebben. Terbang werd, waarschijnlijk omdat het onder vrouwen gebeurde, niet gebruikt. Dit zingen van singir's duurde zeker een uur, waarna, na een kleine pauze, waarvan gebruik gemaakt werd om zo nodig de wassing opnieuw te verrichten, de ḳāmat geroepen werd voor de 'isjā-ṣalāt.

De tekst die ik hier geef is gemaakt naar de tekst met Javaanse letter, verbeterd, wanneer dit een betere lezing geeft, naar de pégon-tekst. Het Javaans van onze singir is het eigenaardige Pasisir-

Javaans. Het zou te veel plaats vragen op taal en stijl van dit Javaans nader in te gaan. De stijl is bondig, te bondig dikwijls, waardoor de bedoeling der zinnen ons dikwijls ontgaat en de vertaling niet geheel vrij is van onzuiverheden. Op verschillende plaatsen ben ik van de juistheid ervan niet geheel zeker. Met deze bijdrage hoop ik alleen de belangstelling te mogen opwekken voor deze toch ook wel belangrijke kant van de Javaanse cultuur en literatuur, waar helaas nog te weinig aandacht op valt.

Bismi 'llāhi 'rraḥmāni 'rraḥīm.

1. Sun miwiti anarik akaling botjah, Bok manawa lawas-lawas bisa petjah, Bisa mikir bisa ngrasa bisa genah, Ngarep-arep kabèh iku min faḍli 'llah.
2. Wadjib bapa awèh sanḍang mangan ngimel, Awèh arta sangu ngadji adja owel, Lah arepen kasil ngilmu buwang sebel, Adja nganti ati atos amekijel.
3. Wadjib ngaèn lanang wadon luru ngilmu, Adja lèrèn jèn durung rupek boḍomu, Nadyan adoh angèl ilangna taksirmu, Kena mulih jèn wus kasil nur atimu.
4. Wadjib muruk anak bodjo adja lèrèn, Ilangna wadjibé ingkang perlu ngaèn, Adja muruk anak bodjo gawé sambèn, Dadi narik dosa taksir mrèmèn-mrèmèn.
5. Ngilmu iku aju kaja widadari, Kulit maja-maja kaja ḍog suwari, Jèn ditjatur brangtané tan mari-mari, Jèn diturut munggah swarga bukak kori.
6. Anging wong kang lara kumprung ati pitjak, Marang ngilmu ora dojan ora énak, Ring maksijat sumjah kaja mangan rudjak, Wong penjakit nèng akirat nemu rusak.
7. Satuhuné wudjud kula asal ngadam, Boten njuwun anging wudjud karsa Tuan, Sukur kula ngaladosi kuwadjiban, Haké kula anuhoni pradjandjijan.
8. Jakin kula ngilmu Tuan hakékotan, Anglimputi mumkin Tuan tan wilangan, Murah asih mokal sanget jèn kirangan, Pasrah kula sakarsané kadadosan.
9. Ora sukur uripmu isih kuwasa, Gawé ngamal ngilangken sakèhing dosa, Sarta nulak maksijat toat rineksa, Ngarep-arep nèng kubur jwa kongsi nlangsa.
10. Eling-éling wong urip kabèh dèn éling, Kuburira tjeluk-tjeluk awèh péling, Run wanakir siksa akèh muring-muring, Lah aruman ngamal salèh ati bening.

11. Uripira awèh rasa tutur-tutur, Sira iku lumaku marani kubur, Rina wengi sangaté angrusak umur, Jèn wus tutug kubur menga sira djegur.

12. Bésuk teka lara sira sambat-sambat, Badan apes akal bingung rasa budjat, Ja jèn olèh pitulung bisa munadjat, Bisa pasrah maring Allah gunging rahmat.

13. Pungkasamu anak bodjo kabèh parak, Maspadakken sasuwéné gonmu nandjak, Ngamal ala betjik katon napas tjekak, Metuning roh manut biasaning awak.

14. Jèn uripmu biasané kaja kéwan, Luru suket lemu-lemu wawadjangan, Bésuk mati nganggo biasané kéwan, Bésuk tangi saka kubur rupa kéwan.

15. Ora nana suarga kalebon kéwan, Wus djandjiné kang ginandjar anak Adam, Rupa kéwan dèn gelanḍang ring djahanam, Sabab rupa badan sidji bebelahan.

16. Umurira kaja turu lamat-lamat, Djroning turu impènmu dadi ngalamat, Bésuk mati ngalilir impèn kapatrap, Ala betjik impèn katemu nèng kérat.

17. Tapi ingsun dèn perdi impèn kang betjik, Nadyan ngimpi turu jèn melèkmu apik, Ora nganti turu ngimpi morak-marik, Impèn ala sabab ḍemen kirik gendjik.

18. Kanṭil-kanṭil ing ati asih ing donja, Wus dèn brangus déning napsu gawé sija, Kumprung pengung tan weruh maring bebaja, Agamamu dèn anggep mung kaja-kaja.

19. Mung wenangé arta sanguning akérat, Sarta djahid wawang mudjahadah kuwat, Sabar rila manut karsa kuwat ngangkat, Iku impèn ngalamat bedja akérat.

20. Bésuk sira gegetun déning lakuné, Maksijat tan manut déné pamardiné, Kinon toat udjaré durung kadaré, Kaja ngimpi ngalamat geḍé susahé.

21. Bésuk mati omahmu kabèh ting bṭatar, Bok dèn pikir kuburmu lemahé anjar, Sira idjèn bosok adjur ules uḍar, Kari rasa buh dèn siksa buh dèn gandjar.

22. Jèn weruha pakéwuh kubur nèh kuṭuk, Moh maksijat gugup toat salat kusuk, Saben dina puwasa moh minṭak-minṭuk, Rina-wengi gawé ngamal salèh njingkluk.

23. Dina-dina kang dèn pikir njambut gawé, Saben soré ngelingker sajah awaké, Ora mikir dinané motong umuré, Jèn wus entèk Idjraïl djabut njawané.

24. Bésuk mati artamu kabèh dèn tinggal, Mung kisabé ginawa tan kena ḍinḍal, Arta kari winaris ginawé rojal, Sira nlangsa nèng kubur tan duwé ngamal.

25. Siksa kubur sadjegé tan olèh tobat, Arsa kari winaris gawé maksijat, Dosané ḍéwé ḍèk urip durung tobat, Wuwuh-wuwuh waris rojal kirim laknat.

26. Bésuk sira nèng kubur nemoni susah, Sabab sira nèng dunja ḍemenmu bungah, Ora mikir saréngat printah lan tjegah, Ora wurung bilai bésuk kijamah.

27. Hawa napsu asalé djohar kang alus, Kang nglimputi ing badan bangsané kusus, Ingkang ngobahaken djasad daté bagus, Mung sahwaté ḍemen njamur budjuk alus.

28. Tur kang tjonḍong marang watek ḍemen wareg, Dina-dina kang dèn-pikir turu ambleg, Jèn anjanḍang lumuh lingsem ati mambeg, Ora mikir badan apes ora gableg.

29. Hawa napsu kaja kenḍeng upamané, Tjumanṭèl ing ganḍéwa putjuk roroné, Kenḍeng manṭeng mendat mentul ganḍéwané, Ladjim maldjum tan kena pisah karoné.

30. Hawa napsu jèn éling-éling agama, Luwih samar atimu didjak durgama, Bisa kodjah ngilmuné para ngulama, Iku sétan budjuk kon ngaku utama.

31. Hawa napsu maring sétan banget asih, Saben dina sétané kon nurut getih, Kinon ngenḍog atiné akèh sinuprih, Jèn wus netes sétan akèh didjak sugih.

32. Sétan kari gawa lading anèṭèli, Ing babaṭang balungé wus dèn bérangi, Kari daging bosok mambu dèn usungi, Tekan ngomah daging banger dèn olahi.

33. Nuli didum ana dadi pakarangan, Ana dadi omah geḍé pakamangan, Ana dadi sanḍangan lan papanganan, Ana dadi bodjo dadi tetunggangan.

34. Kabèh iku dèn simpeni ana ati, Didjak mulja didjak ajem didjak mukti, Maring sarak sengité kapati-pati, Emoh hina emoh mlarat wedi mati.

35. Hawa napsu jèn wus ḍemen ngadjak salat, Tanpa ngilmu mung weruh lumrahing adat, Ora mikir rukun sarat sahé salat, Ora weruh salat tan kanggo akérat.

36. Hawa napsu ora ḍemen lunga ngadji, Mung ḍemené hawa napsu lunga kadji, Lunga ngadji angèl tan tamtu medjadji, Lunga kadji mulih tekan ngomah adji.

37. Dadi kadji olèh wenang nganggo tlumpah, Olèh nama nganggo surban nganggo kupjah, Bebet sarung klambi tjekak potong pulkah, Nganggo karsèt plesir djumngah katon gagah.

38. Pirang-pirang karusakan saking tékat, Pirang-pirang bilaimu saking ketjap, Pirang-pirang kaluputan saking patrap, Hawa napsu dèn gunggung ngina saréngat.

39. Wadjib sira merangi hawa blusuki, Kang angadjak luput tur ngodjok-odjoki, Ing panggawé tjatjat katoné betjiki, Iku budjuk maring dunja kon miliki.

40. Sarta wadjib anulak hawaning lijan, Kang nulungi hawamu ngadjak berajan, Maksijaté katoné sih-sinisihan, Ora mikir ngakératé karusakan.

41. Jakin iku sakbakdané runang-runang, Sabar iku perang mungsuh napsu menang, Rila iku ngadjar napsu bisa nunggang, Iman iku luwih tutut luwih menang.

42. Anging wong kang penjakit atiné tjotjèl, Wus dèn batjok déning napsu didjak ngrèkèl, Jèn ketekan kodjah sarak wani ngèjèl, Iman iku luwih kesit luwih angèl.

43. Iman iku nur hidajat paḍang mubjar, Wruh pakéwuh kubur wruh pakéwuh maksar, Wruh tradju wot pakéwuhé ora samar, Wruh naraka gila weruh swarga bigar.

44. Pikir sabar tan nolih badané rusak, Kuwat ngangkat musakat atiné ladak, Lahir kasab ihtijar batiné radjak, Ing wong sugih ora ḍemen menḍak-menḍak.

45. Laler wilis djenanèt apik setrikan, Bisa mabur kaja kilat sakeplasan, Dak sengguhné ḍemen ngrubung kekembangan, Kalinganė marang baṭang banget dojan.

46. Huwallah nuwun tebih tabijat laler, Aneratjak tan gaḍah djrih remen beler, Boten éling sréngat préntah tjegah waler, Jèn wruh arta batal karam boten ḍenger.

47. Ora mangan jèn dudu panganan djember, Ora nginum jèn ora banju susuker, Ora lungguh jèn ora panggonan angker, Ora rabi jèn dudu bangsaṇé uler.

48. Bango butak jèn miber silep ḍaratan, Dak sengguhné luru suwarga kamuljan, Kalinganė luru ambané djadjahan, Jèn wruh baṭang batjut meḍun gagantjangan.

49. Huwallah njuwun tebih tabijat bango, Ageng inggil nanging ḍateng sarak méngo, Remen alem ginunggung-gunggung adengo, Jèn katekan amar sarak ménga-méngo.

50. Nglindung kula ing ngilmu dados pantjatan, Kasil arta kéringan lan kadradjatan, Balik nedja ing ngilmu dados lantaran, Ngilmu ngamal mrih lulusé ngadep Tuan.

In naam van Allah, den barmhartigen Erbarmer.

1. Wij vangen aan met de aandacht der kinderen te trekken. Wellicht dat ze zich ten langen leste zullen ontplooien, dat ze kunnen denken, kunnen voelen en hun bestemming vinden. We zullen hopen, dat dit alles met Gods genade geschieden zal.
2. Het is de plicht van den ouder om zijn kinderen te kleden en smakelijk eten te geven, hij moet het echter niet jammer vinden hun geld mee te geven, wanneer ze naar het godsdienstonderwijs gaan. Hoopt er op, dat het resultaat van de kennis is, dat ze alle ongeluk van zich werpt. Laat het derhalve niet gebeuren dat het hart zich verhardt of onbevredigd wordt.
3. Het is de individuele plicht van mannen en vrouwen om naar kennis te zoeken. Rust niet voordat uw onkunde verdwenen is. Al is de weg ver en moeilijk, werpt van u af uw nalatigheid. Naar huis moogt ge eerst gaan, wanneer het licht in uw hart resultaten heeft.
4. Het is uw plicht om vrouw en kinderen te onderrichten, zonder te rusten. Werpt weg de plichten van wat voor u persoonlijke plichten zijn. Geeft het onderricht aan vrouw en kinderen niet bij wijze van tijdverdrijf. Dit trekt maar nalatigheid tot zich, die zich al verder en verder zal uitbreiden.
5. De kennis is schoon, een hemelnimf gelijk. Ze heeft een huid, doorschijnend als de schaal van een suwari-ei. Als men over haar spreekt, ontsteekt ze in liefdegloed, die niet te blussen is. Geeft men haar toe, dan stijgt ze ten hemel en ontsluit de hemelpoort.
6. Lijdt men echter aan domheid, is het hart blind, heeft men in kennis tegenzin en smaakt ze onaangenaam, gevoelt men zich daarentegen bij het begaan van zonden verkwikt en fris, als heeft men rudjak gegeten, wel, zulk een zondaar zal in het hiernamaals vernietiging vinden.
7. In waarheid, uit het niet-zijn ben ik geschapen, en slechts met de wil van den Heer heb ik mijn aanschijn gekregen. Dankbaar zal ik zijn, wanneer ik aan mijn verplichtingen jegens den Heer kan voldoen, in waarheid, ik zal mij houden aan wat mij als condities is opgelegd.

8. Ik ben er van overtuigd, dat de kennis omtrent den Heer een realiteit is, dat ze de onbegrensde mogelijkheden Gods verbergt. Het is onbestaanbaar dat aan Zijn milddadigheid en liefde iets ontbreekt. Ik heb me slechts aan Hem over te geven, immers al wat Hij wil zal geschieden.
9. Gij toont u niet dankbaar dat gij uw leven nog beheerst, dat gij werken kunt doen, die zonden vervagen, die rebellie afwijzen, daarentegen vroom geloof behoeden kunnen, hopende dat in het graf gij niet in deerniswaardige toestand komt.
10. Gedenkt toch, gij levenden, gedenkt gij allen, Uw graf roept U, waarschuwingen gevend. De doodsengelen zullen u vele en zware straffen doen lijden. Slechts de goede daden en het zuivere hart vormen uw heerlijk bezit.
11. Uw leven geeft u zaken, die ge overwegen moet, die moeten dienen tot waarschuwing. Gij loopt slechts naar het graf toe. Dag en nacht vernietigt het uur uw levenstijd. En is deze beëindigd, dan opent zich het graf en gij springt er in.
12. Straks komt gij tot pijn en leed, zult gij klagen. Uw lichaam is zwak, uw rede zoek en uw zinnen zijn uit hun voegen geraakt. Als gij maar hulp krijgen kunt, dan kunt gij gered worden en u overgeven aan Gods groot erbarmen.
13. Aan het eind van uw leven zullen vrouw en kinderen u nabij zijn en getuigen zijn van uw doodsstrijd. De goede en slechte daden, die ge hebt begaan, worden voor u zichtbaar, terwijl het u benauwd wordt. De geest treedt dan naar buiten op de wijze die de gewoonte van het lichaam aangeeft.
14. Hebt gij geleefd op de wijze van beesten, grazende in vette weiden, met elkaar parende, dan zult gij ook later sterven gelijk die dieren, en in de gedaante dier dieren zult gij uit het graf oprijzen.
15. Het is onbestaanbaar dat in het paradijs dieren kunnen binnengaan. Het is vastgesteld, dat slechts Adams kinderen die beloning krijgen, en dat in het hellevuur worden voortgesleept zij, die de gedaante hebben van dieren. Immers, wat uiterlijk één lichaam is, valt in twee ik-heden uiteen.
16. In het leven is het u als slaapt gij zacht, maar de dromen in uw slaap dienen u tot voorspellende tekens. Wanneer gij later sterft en uit de dood ontwaakt, dan zullen de dromen naar hun betekenissen worden geschikt. Slechte of goede, uw dromen zult gij in het hiernamaals terug vinden.

17. Laat mij streven naar goede dromen. Al moet gij dromen, als gij tijdens het wakker-zijn het goede doet, dan zullen het wel geen verwarde dromen zijn. Een slechte droom wordt slechts gebracht door de liefde tot honden en zwijnen.
18. Uw liefde voor de wereld hangt te bengelen aan het hart. Door de hartstochten gemuilkorfd begaat ze onrechtvaardigheden. Onnozel en dom weet ze van geen gevaar en uw godsdienst beschouwt ze slechts als een twijfelachtig iets.
19. Slechts het in de wereld gewonnen geld strekt tot leeftocht voor het hiernamaals. (Neen), alleen de asceet is te zien als de sterke strijder tegen boze listen. Geduld en welbehagen zullen, de goede wil volgende, sterk genoeg zijn ze op te heffen. Hiervan te dromen nu is een teken dat het u in het hiernamaals wel zal gaan.
20. Later zult gij het nog bejammeren dat de wegen der zonden niet volgen de opleiding (?). Wordt u bevolen te gehoorzamen, dan zegt gij dat hiervoor de tijd nog niet is aangebroken. Dit lijkt dan een droom, die voorspelt dat groot verdriet u wacht.
21. Later bij uw dood ligt uw huis uit elkaar geslagen. Bedenkt toch dat de aarde van uw graf vers gedolven is. Gij ligt er alleen, verrot, tot stof vergaan, het lijkkleed volkomen uit elkaar. Gij hebt slechts te voelen, of de straffen dan wel de beloningen uw deel zullen zijn.
22. Indien gij de ellende die in het graf u wacht eens weten kondt! Gij zoudt u weerloos voelen, u verre houden van de zonde, u beijveren vroom te leven en deemoedig de godsdienstplichten vervullen. Iedere dag zoudt gij vasten en genietingen aan spijs en drank verre van u afschuiven. Dag en nacht zoudt ge u naarstig werpen op het verrichten van goede werken.
23. Dag aan dag denkt gij slechts aan uw dagelijks werk en iedere middag ligt gij ineengekronkeld, met uitgeput lichaam. Gij denkt er niet aan, dat de tijd uws levens mindert met de dagen, en als hij afgelopen is, Idjrail komt, om uw ziel uit uw lichaam te trekken.
24. Met uw dood laat gij al uw bezittingen achter, slechts de afrekening uwer daden hebt gij bij u en het zal u niet gelukken u daarvan te ontdoen. Het achtergebleven bezit wordt geërfd en verbrast, terwijl gij in deerniswaardige staat in uw graf ligt, zonder enige goede daad.

25. Van de straffen in het graf krijgt gij nooit erbarming. (Wat baat) het achtergebleven bezit, dat maar geëerfd wordt en waar slechts zonde mee wordt bedreven. Tot inkeer van uw eigen zonden zijt gij in uw leven nog niet gekomen, of er boven op sturen uw erfgenamen met milde hand vloeken op u af.

26. Later zult gij in het graf ellende vinden, want in de wereld houdt gij er van vreugde na te jagen. Gij denkt niet aan godsdienstwetten, aan wat geboden en verboden is. Zonder twijfel zal later bij de opstanding leed uw deel zijn.

27. De hartstocht is van oorsprong een fijne edelsteen. Als een soort nevel omhult hij het lichaam, dat, in wezen voortreffelijk, hij naar zijn wil doet bewegen. Het is zijn lust om in het verborgene de mens met lieve woorden in verleiding te brengen.

28. Hij weet het wel te vinden met karakters, die niets liever willen dan zich te verzadigen, die dag aan dag denken aan diep, aangenaam slapen, die er niet van houden zich te steken in een kleding welke hen verlegen maakt, die hoogmoedig zijn, en die niet bedenken dat het lichaam zwak is en niets bezit.

29. De hartstocht is te vergelijken met een pees, die met beide zijn einden aan de boog bevestigd zit. Zit de pees strak gespannen, dan veert en trilt de boog. Lazim (de plicht ?) en malzum (de verplichte ?) kunnen niet van elkaar gescheiden worden.

30. De hartstocht is, als hij u aan uw godsdienst herinnert, des te gevaarlijker, want uw hart vraagt hij slechte wegen te bewandelen. Hij kan dan praten dat hij de kennis bezit van geleerden. Die duivel verleidt u enkel uzelf edel te noemen.

31. De hartstocht is den duivel zeer genegen. Iedere dag zegt hij den duivel zijn bloed te volgen, velen zegt hij, hen zijn wil opleggend, in zijn hart hun eieren te leggen, en als ze uitkomen en er vele duiveltjes geboren zijn, dan vraagt hij ze rijk te worden.

32. De duivel in lompen heeft een mes in de hand om van lijken de stukjes vlees los te snijden. De botten hakt hij in stukken en het overgebleven, verrotte, riekende vlees sjouwt hij mede. Thuis gekomen bereidt hij het stinkende vlees tot zijn maal.

33. Dan verdeelt hij dit, er (nl. van het verdeelde vlees) worden erven, grote huizen (pakamangan ?), kledingstukken en lekkernijen van gemaakt, en vrouwen en rijdieren.

34. Hiervan moet gij steeds op de hoogte blijven. De duivel nodigt u uit tot aanzien, genoegzaamheid en genietingen. Van de gods-

dienstwetten heeft hij grote afkeer. Behoeftig wenst hij niet te leven, evenmin armoedig, en voor de dood is hij bevreesd.

35. Als de hartstocht de mens wil verleiden tot het getrouw nakomen van zijn godsdienstplichten, zegt hij dit te doen zonder de kennis er voor, indien men slechts de gebruikelijke gang van zaken kent. Hij denkt niet aan de zuilen, noch aan de wet, evenmin hieraan of de salat wel geldig is. Hij weet niet dat de godsdienstplichten niet zijn voor het hiernamaals.

36. De hartstocht houdt er niet van een reis te maken om de koran te leren reciteren. Hij houdt er slechts van ter bedevaart te gaan. De koran te kunnen reciteren is moeilijk en niet altijd ziet men de waarde er van. En als men ter bedevaart gaat en thuis komt, wordt men geëerd.

37. Als hadji kunt gij sandalen dragen, gij hebt een naam, draagt een tulband en een muts, een sarong, een jas en een scheiding in uw haar. Met een horlogeketting op uw borst hebt gij veel bekijks, wanneer gij des Vrijdags naar de moskee gaat. Puik ziet gij er dan uit.

38. Veel schade spruit voort uit eigenzinnigheid; veel van uwe ellende spruit voort uit het gesproken woord, vele misslagen ontstaan door de verkeerde manier waarop men iets aanpakt. De hartstocht wordt verheerlijkt, daar hij de godsdienstwet veracht.

39. Het is uw plicht om de hartstocht te bestrijden, die in u vaart, die u tot het verkeerde verleidt en ophitst tot kwaad. Wel schijnt hij werk, waar fouten aan kleven, te verbeteren, maar dat is slechts om u te verleiden naar het wereldse te verlangen.

40. Het is ook uw plicht de hartstocht van anderen af te weren. Die steunt maar uw eigen hartstocht, hem vragend samen te gaan. Beide de zonden ziet men dan elkaar beminnen; ze denken niet, dat het hiernamaals voor hen vernietigd is.

41. Wanneer na twijfel de zekerheid komen zal, geduld de hartstocht in de strijd overwint en welbehagen de lusten africhten en berijden kan, dan is het geloof ook zeer gewillig en licht te verkrijgen.

42. Maar voor een kwaaddoener, wiens hart gehavend is, door de hartstocht behakt, mee gevraagd de weg der zonde te beklimmen, die in gesprekken over godsdienstzaken koppig bij zijn mening blijft, voor hem is geloof meer dan schuw, meer dan lastig.

43. Het geloof is het leidende licht, dat helder opstraalt. Het kent de moeilijkheden van het graf, het kent de moeilijkheden van het veld, waar het oordeel zal worden geveld. Het kent de weegschaal en van de brug zijn de moeilijkheden hem evenmin verborgen. Het hellevuur wetend, gruwt het, van het paradijs raakt het blij opgetogen.

44. Overleg en geduld zien niet om naar het vernietigde lichaam. Zij zijn sterk genoeg om de zonde op te lichten. Fier is hun gemoed en al is hun uitwendige ruw, innerlijk streven zij en naar milddadigheid te betrachten. Zij houden er niet van slechts onderdanig bukkend de rijken te naderen.

45. De groene bromvlieg ziet er fijntjes uit, fraai, gestreken. Hij kan vliegen, flitsend gelijk een bliksemschicht. Ik dacht nu, dat hij gaarne op bloemen af zou komen. Hoe vreemd echter! Het zijn lijken, waarop hij verzot is.

46. O God, ik smeek U mij te behoeden voor de aard van de bromvlieg, die brutaal, zonder vrees, overal gaarne komt en zich niet laat wegjagen, die van geen wet en geen gebod, van geen verbod of verbodsbepaling weet, die als hij maar geld ziet, niet meer luistert naar wat ongeldig is of verboden.

47. Hij eet niet, als het geen smerig eten is. Hij drinkt niet, als het geen onrein water is. Hij zit niet of het moet zijn op een onheilzame plaats. Hij huwt niet of het moet zijn met een madegenoot.

48. De kale reiger duikt al vliegende naar de aarde neer. Ik dacht dat hij naar het paradijs zocht, naar de heerlijkheid. Hoe vreemd! Hij zoekt slechts naar uitbreiding van zijn gebied en schiet snel naar beneden, zodra hij een lijk gewaar wordt.

49. O God, ik smeek U mij te behoeden voor de aard van de reiger. Wel is hij groot en fors, maar van de godsdienstwetten wendt hij zich af. Hij houdt van lofprijzingen, de onnozele, en kijkt opzij, als hem een wettelijke plicht wordt opgelegd.

50. Ik zoek mijn toevlucht bij de kennis, waarmee ik verder het hogere bereik. Het gevolg van rijkdom is slechts, dat men geëerd wordt en een hoge rang verkrijgt, terwijl het plan reeds naar de kennis te zoeken, de bemiddeling verleent: de kennis der goede daden, waardoor men zonder stoornis voor zijn Heer verschijnen kan.

TJAN TJOE SIEM, DJAKARTA.

RIJST EN ZO OP LOMBOK

Een dialectgeografische verkenning

Het dialectonderzoek is in Indonesië zo oud als het taalonderzoek; ieder die zich hier met taalstudie heeft beziggehouden stuitte immers telkens op de vraag waar de taalgrenzen lagen, waar men nog spreken moest van dialecten en waar van aparte talen. De bevolking zelf heeft trouwens een scherp gevoel voor dergelijke onderscheidingen, althans voor bepaalde aspecten, en attendeert de onderzoeker er telkens op.

Inmiddels hebben allerlei omstandigheden veelal verhinderd dat dit dialectonderzoek intensief en zo efficiënt mogelijk geschiedde: met de uitgestrektheid van het terrein en de uitgebreidheid van de taak van de onderzoeker stonden zijn transport- en hulpmogelijkheden veelal in omgekeerd evenredige verhouding, en waarschijnlijk werd mede daardoor het dialectonderzoek vaak gezien als bijkomstig doel voor het hoofddoel van een woordenboek of grammatica — voorzover al niet het hele taalonderzoek slechts bijkomstigheid of liefhebberij was van de bestuursambtenaar, zendeling of wie ook.

Inmiddels is al sinds het begin dezer eeuw in West-Europa de dialectgeografie uitgegroeid tot een zelfstandige en belangrijke tak der taalwetenschap, die zelf weer in verschillende richtingen vertakt is en diverse methoden heeft ontwikkeld. De resultaten van dit onderzoek zijn in menig opzicht verrassend gebleken, niet alleen uit taalkundig oogpunt, maar ook voor de cultuurhistorie in ruime zin.

Verscheidene factoren leidden ertoe om bij het opnieuw entameren van het linguistisch onderzoek op Lombok — opnieuw immers na wat Dr. Goris al had gedaan in de dertiger jaren — meer nadruk te leggen op dit dialectgeografisch aspect dan misschien vroeger kon, of placht te, gebeuren. Inspirerend daartoe was niet in de laatste plaats het contact dat ik met Dr. K. Heeroma mocht hebben, de Nederlandse dialectoloog, die aan de Universiteit

van Indonesië Nederlandse Taalkunde doceert en aan wie ik ook nadere bekendheid met methode en doel van dit onderzoek in West-Europa dank. Daarbij scheen Lombok zich in menig opzicht te lenen voor dergelijk onderzoek: het is niet te groot, gemakkelijk bereisbaar, dus ook door een enkele onderzoeker in redelijke tijd voldoende gedetailleerd af te grazen; wat van zijn cultuurhistorie en huidige maatschappelijke toestand bekend is is droevig weinig — maar dat weinige gaf toch al alle aanleiding om resultaten van dialectonderzoek te verwachten. Een dichte, rijstverbouwende bevolking, met vreemde invloeden van eeuwen her: ,,Madjapait", wat dat dan ook precies betekent in dit verband, Sumbawa, Bali, op de grens van Oost en West binnen Indonesië, weinig unificatie door onderwijs of bestuur.

In deze bijdrage wil ik niet anders doen dan aan de hand van een paar voorbeelden aantonen hoe interessant en gewenst dialectonderzoek op Lombok is; ik beperk mij daarbij tot de woordgeografie en laat de klank als zodanig zoveel mogelijk rusten, al zal ik fonologisch relevante verschillen wel vermelden, om het beeld niet opzettelijk te vereenvoudigen. Ook moet ik mij onthouden van het gebruikelijke en eigenlijk ook onmisbare hulpmiddel van woordkaarten, die in een oogopslag de geografische verdeling van vormen verhelderen; en ook het materiaal waarop dit artikel berust, kan uit de aard der zaak na vijf maanden nog niet volledig zijn. Ik wil alleen midden uit het verzamelwerk een paar van de honderden woorden lichten.

Het dialectonderzoek op Lombok is overigens niet nieuw. Niet alleen heeft Dr. Goris in zijn Sasaks Woordenboek opgenomen wat hij aan dialectmateriaal bij elkaar had — de gepensionneerde Sasakse kepala distrik van Rarang Timur, Lalu Mĕsir, te Selong, is hem hierin allang voorgegaan en houdt zich uit liefhebberij sinds jaar en dag bezig met dialectgeografische en algemeen-cultuurhistorische studie. In een bijlage bij de Memorie van Overgave van de controleur J. P. Bakker (1938) heeft hij over de hoofdindeling van het Sasaks een studie geschreven, waarin hij de eerste dialectkaart van het eiland, volkomen gelijksoortig aan de kaarten waarvan moderne dialectologen zich bedienen, heeft getekend. Het is de BEGINI-BEGITU-kaart, op grond waarvan hij het Sasaks in vijf hoofddialecten onderverdeelt.

In aansluiting daarop geef ik als eerste voorbeeld de dialectverhoudingen voor de woorden BEGINI en BEGITU. Alle dorpen

waarover ik materiaal heb verzameld hebben een nummer en op bijgaand kaartje van Lombok staan deze nummers in hun geografisch juiste positie (zie blz. 290). Kortheidshalve zie ik in dit opstel af van de vermelding van de namen der dorpen en nadere gegevens omtrent hun historie, ouderdom, grootte enz. Beneden vermeld ik daarvan telkens wat nodig is in dit verband.

	BEGINI	BEGITU	Nummers der dorpen
I)	ṅĕné	ṅĕnó	5, 7, 10, 16, 19, 20, 21, 23, 30, 46, 52, 56, 59
II*a*)	mĕné	mĕnó	4, 9, 11, 14, 17, 18, 26, 27, 31, 51, 55, 57, 61.
II*b*)	mĕni	mĕnu	8, 13, 53, 62, 63
III*a*)	mĕriaq [1])	mĕriku	3, 22, 24, 25, 29, 50 (hier ook mĕntó)
III*b*)	mĕriaq	mĕntó	6, 12
IV)	kuté	kutó	15, 29
V*a*)	ĕṅgĕté	ĕṅgĕtó	47, 54
V*b*)	ṅuté	ṅĕtó	58
VI)	bĕrka	bĕrkin	98 (een Sumbawarese désa)
VII)	kéné	kétó	99 (een Balische désa)

Etymologisch kan men zonder op details in te gaan opmerken dat de vormen onder I en II het demonstatieve *né* en *nó* bevatten, resp. *ini* en *itu* betekenend, en vrijwel op heel Lombok gangbaar. Het eerste deel van deze woorden doet naar vorm en functie sterk denken aan algemeen bekende prefixen in Indonesische talen, die vaak „lijkend op", „gelijk" betekenen. Ook IV en V bevatten algemeen bekende demonstratieve elementen: *té* en *tó*, ook op Lombok nog vrij algemeen b.v. in de betekenis „hier" resp. „daar". De eerste lettergrepen zijn niet dadelijk doorzichtig, maar waarschijnlijk in verband te brengen met het voorvoegsel *k* + klinker, zoals dat frequent voorkomt in Indonesië; naast ĕṅgĕté enz. komt ook nĕṅgĕté voor, en Goris geeft ook ṅĕté. Tenslotte hangen natuurlijk ook *té* en *tó* met *né* en *nó* wel samen — hoe dat dan ook precies te verstaan is — en men mag al deze vormen dus wel verwant noemen.

Ook *mĕriaq* en *mĕriku* bestaan voorzover het tweede deel betreft uit een pronominaal element: *iaq* resp. *iku*; het eerste deel zal wel

---

[1]) *-q* staat voor de aan het eind van een woord in het Sasaks zeer frequente stembandklapper.

identiek zijn met Sasaks *maraq* : ,,als", ,,evenals" [1]), en de vormen zijn equivalent met b.v. Maleis *begini* en *begitu* (*bagai ini* enz.). *iaq* en *iku* zijn de gewone aanwijzende voornaamwoorden in Zuid-Midden-Lombok ; *iaq* schijnt verwant aan *ia* ; ik moet voorlopig in het midden laten — de vraag is overigens niet van algemeen taalkundige interesse ontbloot — of de *-q* hier inderdaad de door vele informanten opgegeven [2]) nadrukverlenende functie heeft. *iku* doet aan het Javaans denken en de Javaanse inslag in het Zuiden van Midden-Lombok is al van oudsher en telkens weer opnieuw opgevallen. Daarnaast komt echter *ini* voor ,,deze", ,,dit" voor in dit gebied.

Omtrent de geografische indeling valt op te merken dat IV en V zeldzaam en marginair zijn temidden van dit — natuurlijk nog enigszins toevallige — materiaal. *Kuté-kutó* kan men de Bajan-Tandjongse vorm noemen, naar de beide kustplaatsen resp. in het Noorden en Noordwesten van het eiland. V vertegenwoordigt het Sĕmbaluns, naar de bekende nederzetting op de geïsoleerde hoogvlakte ten Oosten van de Rindjani. De vormen van 47, 54 en 58 zijn ook Sĕmbalunse varianten, wat klopt met de traditie, want deze dorpen zijn afkomstig uit dat moederdorp ; daarbij kan V*b* een tussenvorm tussen IV en V*a* genoemd worden, wat in verband met een beneden nog ter sprake komende andere bijzonderheid van dit dorp wel de moeite waard is. III kan men de Pudjutse vormen noemen, naar het oude centrum van Zuid-Midden-Lombok, waarvandaan ook de dorpen 3, 6 en 12 afkomstig zijn volgens nog levende tradities. Van 6 staat vast dat het een al oude nederzetting is — bewijs te meer hoe sterk-conservatief de taal is.

De verdeling van ṅĕné - ṅĕnó en mĕné - mĕnó is voorlopig zo nader te karakteriseren dat men de eerste vormen de Sélaparangse variant mag noemen — naar het oude rijk in het Noord-Oosten, in de buurt van de huidige districtshoofdplaats Pringgabaja — terwijl de tweede misschien de Pĕdjanggiqse vormen kunnen heten, naar het oude rijk dat zijn hoofdplaats Zuidoost van Praja heeft gehad.

Een van de belangrijkste algemene resultaten van het West-Europese dialectonderzoek is geweest dat men vastgesteld heeft dat talen niet in haar geheel verhuizen, maar bij stukjes en beetjes,

[1]) Vgl. ook Oudjav. *mara*, Van der Tuuks K.B.N.Wdb. s.v. en b.v. mijn Bhomakāwya, register blz. 256.

[2]) Zie het *Beknopt Sasaksch-Nederlandsch Woordenboek* van Dr. R. Goris (Singaradja, z.j.) s.v. *hamza* II ; naar dit werk zij ook overigens stilzwijgend verwezen.

soms letterlijk woord voor woord, en dat deze taaluitstraling of -uitsterving niet in alle richtingen en tijden even snel verloopt. Dat er een zekere — ook weer geval voor geval mogelijk verschillende en altijd haast onvoorspelbare — relatie tussen taalverandering en cultuurverandering bestaat, dat namen mèt cultuurelementen kunnen verhuizen of veranderen of verdwijnen maar het niet hoeven te doen. Woordgeografie moet dus m.a.w. altijd min of meer zaakgeografie zijn, en voor het verstaan van taalverandering is in vele gevallen kennis van cultuurgebeuren onontbeerlijk.

Alleen dan kan verder dialectgeografisch resultaat verkregen worden wanneer men dezelfde vragen overal stelt. Dat schijnt vaak een tijdrovend en nutteloos werk — in vele gevallen vraagt men immers naar de bekende weg, krijgt men antwoorden op zijn stereotiepe vragen die men haast met honderd procent zekerheid zelf had kunnen voorspellen, en men is geneigd zich af te vragen of men maar beter niet eens iets anders kan gaan vragen als men van te voren weet dat (een Sasaks voorbeeld) „hoofd" òf *ulu* òf *òtak* is. Deze beperking is echter inhaerent aan het dialectgeografisch onderzoek en de voordelen van deze methode wegen ruimschoots op tegen het schijnbare tijdverlies van dingen vragen die men zelf al weet.

Ter nadere illustratie van deze vijfdeling van het Sasaks geef ik nu nog van drie woorden de vormen die ik tot dusver gevonden heb. Ik wijs er nog op dat deze vijfdeling niet tot basis en axioma van het verdere onderzoek kan worden — het is best mogelijk dat zij blijkt toch tamelijk willekeurig te zijn, dat m.a.w. de BEGINI-BEGITU-isoglosse helemaal niet relevant of typisch is voor de indeling van de Sasakse dialecten en dat andere isoglossen dat in veel groter mate zijn. Het is dus een voorlopige werkhypothese, die ieder ogenblik voor beter over boord kan worden geworpen wanneer de gegevens dat vergen. Het feit echter dat de bevolking zelf deze indeling algemeen accepteert — dat is inderdaad het geval — geeft aanleiding te meer er mee te beginnen.

De bedoelde voorbeelden zijn dan de Sasakse woorden voor de allerbekendste begrippen, „gekookte rijst", het „rijstkoken" en de „kookpot". Ik poog alweer bij gebrek aan mogelijkheid om hier een woordkaart te laten afdrukken, de overzichtelijkste groepering van het materiaal te geven door alle voorkomende combinaties dezer drie begrippen te geven.

NASI	PĔRIUK	MĔNANAK NASI	Nummers der dorpen
nasiq	pĕmòṅkaq	mòṅkaq	5, 7, 19[f], 20[f], 23[f], 30, 46[f], 47
nasiq	pĕmòṅkaq	ṅĕmé	- - -
nasiq	kĕmèq	mòṅkaq	10, 16, 21
nasiq	kĕmèq	ṅĕmé	4[c], 9, 17, 52[f], 56
nasiq	pĕriuk	mĕṅĕlaq	15, 18[e], 29[i], 54[k], 58[h]
mi	béké	ṅĕmi	3, 12, 22, 24, 25[g], 49[b], 50
mé	kĕmèq	ṅĕmé	1[a], 2[a], 8[d], 11, 13[d], 14, 27[h], 31, 51[d], 53[j], 55, 57, 60, 61, 62
mi	pĕṅĕmian	ṅĕmi	26
mè	pĕmòṅkaq	mòṅkaq	98
nasi	payuk	nĕpĕṅ	99
nasiq	pĕmòṅkaq	ṅĕṅĕlaq	59

De letters bij sommige nummers verwijzen naar de volgende opmerkingen en varianten: *a*) *ṅĕmèq; b*) *mé, ṅĕmé; c*) *ṅĕmi; d*) *mè, ṅĕmè; e*) *ṅĕlaq; f*) *nĕsiq; g*) *biké; h*) *nasiq* beleefd; ook *pĕṅĕmé; i*) *pĕruk; j*) *kĕmèq; k*) *p(ĕ)ruk, ṅĕṅĕlaq*. De verschillende vormen der nasalering zouden natuurlijk pas na dieper gaand onderzoek van elk der betrokken dialecten kunnen worden geschat op hun juiste betekenis.

Etymologisch zou over al deze vormen meer te zeggen zijn dan dit korte bestek toestaat; ik volsta met een paar opmerkingen: *nasiq* correspondeert natuurlijk met het bekende *nasi* van het Maleis, Minangkabaus, Madurees, Balisch en ook het Oudjavaans; niet alleen de bij Juynboll opgegeven twee plaatsen onder *nasi* maar ook die onder *tasi* kunnen daarvoor tot bewijs strekken [1]; immers lijkt het gezien het taalvergelijkend materiaal waarschijnlijker dat *manasi* enz. van *nasi* komen dan van een ook door Kern [2]) in dit verband blijkbaar primair geacht *tasi*, dat zeldzaam is, en b.v. de twee keer dat het in het Adiparwa voorkomt wel op metanalyse kan berusten [3]).

Op zichzelf zijn de Oudjavaanse teksten natuurlijk voor de dialectoloog uiterst kostbaar, omdat hij hier in het Javaans twee stadia naast elkaar kan vergelijken; omgekeerd zal de Javaanse filologie voor datering, vaststelling van herkomst enz. van teksten

---

[1]) H. H. Juynboll, *Oudjavaansch-Nederlandsche Woordenlijst*, pp. 314 en 239.
[2]) H. Kern, *Proeve uit het Oudjavaansche Rāmāyaṇa*, afgedrukt in Verspr. Geschr. IX, p. 260.
[3]) Ādiparwa, ed. H. H. Juynboll, p. 9.

groot nut kunnen trekken van een dialectgeografisch onderzoek. In dit geval is het b.v. de aandacht waard dat juist het Rāmāyaṇa het woord *nasi* schijnt te hebben (de plaats, door Juynboll aangehaald = p. 313, r. 7, is helaas niet helemaal duidelijk; er staat in een opsomming van lekkernijen *nasi tāsi*), terwijl ik bij vluchtig doorkijken in de Tantu *sĕga* en *sĕkul* aantrof [1]) en in de Korawāśrama [2]) *sĕkul*; natuurlijk moet men wel verdacht zijn op verschillende vormen van gekookte rijst — gezien mede de befaamde kookkunst van de Javanen — die elk hun eigen naam gehad kunnen hebben, en nog hebben.

Voor niet minder interessante vragen stelt het andere Sasakse woord *mé* of *mi* (ook dit verschil kan pas op zijn juiste waarde geschat worden wanneer van elke désa het fonologisch systeem eerst is vastgesteld, vooral daar er hier op Lombok opmerkelijke verschillen bestaan in dit verband). Van der Tuuk [3]) geeft een aantal talen waar het voorkomt, de oudere lijst van Kern is nog wat uitvoeriger [4]) en bij beiden ontbreekt Sumbw. *mé*, dat Zollinger [5]) al vermeldt. Opvallend zijn daarbij vooral de Polynesische *mé*-talen en niet minder Bataks *ome* (rijst te velde) en Redjang *möi* (gekookte rijst); gezien deze verdeling mag men wel vast stellen dat *mé* ouder is, tot een oudere taallaag der Austronesische talen behoort, waarover later van het Westen uit *nasi* is geschoven, dat aan de ene kant lang niet het hele *mé*-gebied heeft weten te veroveren (b.v. wel Minangkabau, maar niet het wellicht vanouds meer geïsoleerde Batak- en Redjanggebied) en anderzijds op Java b.v. weer is verslagen door de nieuwere vormen daar. Een mooi bewijs voor de ouderdom van *mé* zou nog Sund. *pamèan* zijn dat Van der Tuuk noemt, maar dat ik in geen der andere mij ten dienste staande hulpmiddelen kon terugvinden — betekent het soms „rijstpot"?

Over de etymologie van de andere woorden moet ik nog korter zijn. *béké* kan ik nergens anders mee in verband brengen dan met *beṅki*, dat Matthes van de aanduiding Sal(eijerees) voorziet [6]). Is het dat alléén of óók? *mòṅkaq* en *pĕmòṅkaq* zijn ook Sumbawarees,

---

[1]) Tantu Paṅgĕlaran, ed. Th. Pigeaud, pp. 70 en 71 resp. 118.

[2]) Korawāśrama, ed. J. L. Swellengrebel pp. 128 en 188 v; maar p. 142 *nasi*!

[3]) Van der Tuuk, KBNWdb IV, p. 481 — zijn verwijzing met een vraagteken naar Chin. *mi* opent wijde perspectieven!

[4]) H. Kern, *Taalkundige gegevens ter bepaling van het stamland der Maleisch-Polynesische volken*, herdrukt in Verspr. Geschr. VI, tabellen.

[5]) H. Zollinger, *Verslag van eene Reis naar Bima en Soembawa*, V.B.G. XIII, (1850), p. 196, vgl. ook Jonker's *Soembawareesche teksten*, B.K.I. 92 (1934), p. 215.

[6]) B. F. Matthes, *Boegineesch-Hollandsch Woordenboek* 1874, p. 170.

blijkens Van der Tuuk en gegevens van de désa 98; *pĕriuk* met zijn nevenvormen *pĕruk* en *payuk* (Balisch) is zeer verbreid, blijkens b.v. Dajaks *p(a)riok* en Maleis *pĕriuk;* men zie verder Van der Tuuk [1]). *ńĕńĕlaq* (*kĕla*) is een bekend woord voor koken in allerlei talen, betekent meestal „groente koken", wat ook in het Sasaks veel verbreider is; het zal in de dorpen die het voor „rijst koken" gebruiken wel een latere, autochthone ontwikkeling zijn.

Wat valt nu te concluderen (voorlopig!) uit de geografische verbreiding van deze vormen? Allereerst dunkt me dat *mé* vrijwel algemeen Sasaks is in de Zuidelijke helft van het eiland, en in de Noordelijke niet ongewoon; *nasiq* daarentegen beperkt zich volgens de tot dusver gedane waarnemingen tot het Noorden met een paar uitzonderingen, waarvan b.v. 4, Pujung, aan een nogal drukke verkeersweg is gelegen, waar natuurlijk de nieuwe vormen het eerst doordringen, terwijl 5, Pagutan Prèsaq, volgens traditie relaties met het N.O. van het eiland heeft gehad, daar misschien zijn oorsprong heeft gevonden, en nu bovendien een gemengd Balisch-Sasakse désa is. In het algemeen wekt *nasiq* dus de indruk jonger te zijn, en aan de winnende hand, terwijl het uit het Noorden is binnengekomen. Dat is dus in overeenstemming met wat ik boven vast stelde voor de verdeling van de beide woorden in het hele Indonesische taalgebied. De cultuurstroom gaat immers in het algemeen van West naar Oost in deze landen (maar Sumbawarese invloed op Lombok is inmiddels zeker!). Bovendien is een mooi argument voor de grotere ouderdom te vinden in het feit dat in verscheidene désa's *nasiq* als de beleefdere vorm geldt — gewoonlijk (en bewijsbaar trouwens in andere gevallen ook op Lombok) geldt het vreemde, nieuwe, uitheemse woord als deftiger of beleefder, wanneer een dergelijke differentiatie optreedt. Anderzijds moet men voorzichtig zijn, dit jonger en nieuwer als moderner te interpreteren: Bajan en Sĕmbalun, die beide tot het *nasiq*-gebied behoren, zijn immers in menig opzicht zeer ouderwetse dorpen, waar wel vreemde invloed — uit Madjapait b.v., zie Goris [2]) — is geweest maar die toch zeker geen moderner cultuur hebben dan allerlei *mé*-dorpen.

Wanneer we nu de verdeling van *mé*- en *nasiq*-gebied vergelijken met de indeling in vijven van Lalu Mĕsir, blijkt dat globaal gesproken *nasiq* gebruikt wordt in het Bajans (eronder begrepen het Tandjongs), het Sĕmbaluns en het Sélaparangs; *mé* in het Pudjuts

[1]) Van der Tuuk, K.B.N.Wdb. IV, p. 283.
[2]) R. Goris, *Aanteekeningen over Oost-Lombok*, T.B.G. LXXVI, 1936, p. 246 vlgg.

en in het Pĕdjanggiqs. Globaal: in Pujung b.v (4) heeft men naast het Pĕdjanggiqse *mĕnĕ-mĕnŏ* het Sélaparangse *nasiq*, in 9 en 17 op West-Lombok evenzo. Van het omgekeerde daarentegen — *mé* maar ṅĕné-ṅĕnó — heb ik (nog) geen voorbeelden.

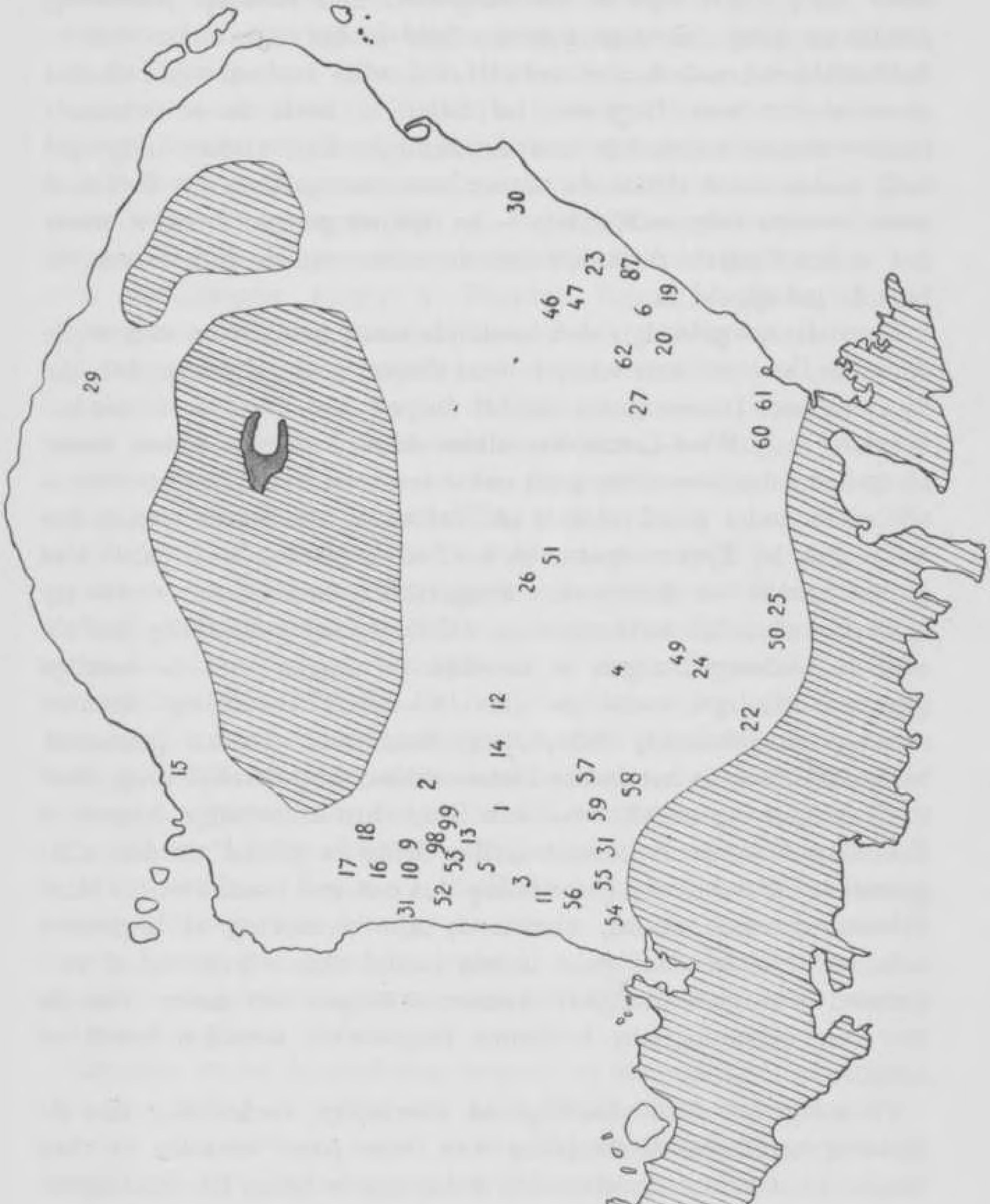
Ik kom nu tot de andere woorden die in dit onderzoekje betrokken zijn: we kunnen aannemen dat de *mé*-woorden (*kĕmèq*, *ṅĕmé* enz.) ouder zijn in het *mé*-gebied dan *moṅkaq*, *pĕmoṅkaq*, *pĕriuk* en *kĕlaq*; daarentegen zou *béké* in het zeer conservatieve Zuid-Midden-Lombok zeer wel een oud relict kunnen zijn; als het overeenkomt met Buginees (of Saleiers) *beṅki* is autochthone nieuwvorming natuurlijk onwaarschijnlijk. Een andere mogelijkheid is dat naast elkaar de namen van waterpot — dat betekent *beṅki* immers volgens Matthes — en rijstpot gestaan hebben, maar dat in het Pudjuts de naam van de eerste aan de functie van de tweede gekoppeld is.

Over dit *mé*-gebied is dan enerzijds *nasiq* geschoven, anderzijds *moṅkaq*. De stoot van *nasiq* is veel dieper doorgedrongen dan die van *moṅkaq*. In een groot aantal dorpen zijn *ṅĕmé* en *kĕmèq* behouden, in 3 West-Lombokse alleen *kĕmèq*, nergens alleen *ṅèmé*. Omgekeerd heeft *moṅkaq* geen enkel *mé*-dorp weten te veroveren. 98 is een ander geval; dat is nl. Taliwang, een Sumbawarese kolonie vlak bij Tjakranĕgara, en het Sumbawarees heeft juist deze in het Sasaks tot dusver niet aangetroffen combinatie — wat op zichzelf natuurlijk interessant is. Of de *pĕriuk* gelijktijdig met de *nasi* is binnengedrongen is moeilijk te zeggen met de huidige gegevens. Gelegd naast de BEGINI-BEGITU-indeling kunnen *moṅkaq* en *pĕmoṅkaq* Sélaparangs-Sĕmbaluns worden genoemd, maar misschien is het in het laatste dialect betrekkelijk jong, daar in de dorpen 54 en 58, twee van Sĕmbalun afkomstige dorpen in Z.W.-Lombok, de Bajanse woorden *kĕlaq* en *pĕriuk* worden aangetroffen. Misschien is (*pĕ*)*mòṅkaq* dus een van Sumbawa uit later binnengedrongen woord, toen *nasiq* zijn verovering al begonnen was, en heeft het zich juist in een aantal désa's waar *mé* al verdwenen was gemakkelijker kunnen vestigen ten koste van de van hun etymologische herkomst losgeraakte woorden *kemèq* en *ṅĕmé*.

Ik hoop dat deze vluchtige en voorlopige verkenning van de dialectgeografische verbreiding van een paar woorden in het Sasaks en daarbuiten voldoende is om aan te tonen dat de dialectgeografie een nuttig en dringend werk is in deze landen; niet alleen de taalwetenschap zal van een grondig onderzoek, gedaan nu de

tijd taalkundig gezien nog zo gunstig is, generaties lang vruchten kunnen plukken, maar ook voor de geschiedenis en de cultuurhistorie in ruime zin liggen er vele mogelijkheden in dit onderzoek opgesloten.

A. TEEUW, SELONG, OOST-LOMBOK.



DE SAMENSPRAAK DER BEIDE PRIESTERS, DE WOORDVOERDERS VAN BRUID EN BRUIDEGOM BIJ DE HUWELIJKSPLECHTIGHEID DER SA'DAN-TORADJA'S

Inleiding.

De hieronder volgende tekst van de samenspraak van twee priesters bij de huwelijksplechtigheid in de *Tanah Toradja,* zoals het zelfbesturend gebied der Sa'dan-Toradja's van Ma'kale en Rante Pao thans heet, is afkomstig uit het district *Kesu'.*

In de loop van 1946 hebben mijn beide taalassistenten de H.H. J. Tammu en L. Pakan weer verschillende teksten verzameld om de verzameling teksten, die in de oorlogstijd verloren gegaan waren, aan te vullen. De hieronder volgende tekst werd door den Heer L. Pakan opgetekend uit de mond van twee priesters, die elkaar met spreken afwisselden, Ne' Garrung en So' Sere geheten, wonende in kampong Angin[2].

De huwelijkssluiting, zoals die volgens de oude adat moet plaats hebben, welke huwelijksadat al een dertigtal jaren door velen niet meer wordt gevolgd, gaat in het landschap Kesu' gepaard met de volgende plechtigheden.

Nadat er meestal reeds een informele overeenstemming is tussen de man en de vrouw, die elkaar zullen huwen of tussen hun wederzijdse ouders, geschiedt het formele huwelijksaanzoek door het zenden van sirih-pinang vanwege de familie van de man naar de ouders van het meisje. Weigeren deze ouders die sirih-pinang, dan is het aanzoek afgewezen, nemen zij ze aan, dan stemmen zij toe in het huwelijk. Men gaat dan een gunstige tijd in acht nemen, een goede dag van een der marktdagen en bepaalt van beide zijden, dat op die dag de eerste plechtigheid van het *dinasuan bo'bo' bannang* zal plaats hebben. Deze uitdrukking luidt vertaald: „voor .... wordt rijst gekookt, die als een draad is". Op die dag komt de aanstaande echtgenoot met enkele van zijn familieleden in het huis van zijn aanstaande vrouw, dan wordt daar rijst voor hen gekookt (die rijst moet dan eigenlijk door de aanstaande vrouw voor haar

aanstaande man gekookt worden) met wat toespijzen en men eet te zamen. De uitdrukking *bo'bo' bannang* „rijst, die als een draad is" heeft symbolische betekenis en wijst op de band, waarmede de echtgenoten verbonden worden.

Een der volgende dagen gaat men vanwege de familie van de man weer naar het huis van de aanstaande schoonouders en vraagt of de plechtigheid van het *sinasuan* ltl „voor elkaar koken" (het betekent : met elkaar trouwen) of *siparampo bai* „de bruidegom geleiden naar het huis van de bruid voor de huwelijksplechtigheid, gepaard gaande met het slachten van een of meer varkens", kan plaats hebben. Dan wordt bepaald, dat het huwelijk zal voltrokken worden [1]). Die avond begeeft de bruidegom zich met hen die hem begeleiden naar het huis van de bruid. Het aantal van de begeleiders moet even zijn, een oneven aantal zou ongeluk brengen.

Onder hen bevinden zich de *to minaa*, en een slaaf, die casuarinenhout meebrengt. De to minaa is degene, die de kenner is van de adat- en offervoorschriften, hij draagt geregeld de offers op, omdat hij de offerlitanieën kent en vervangt daarbij de *to parenge'*, „het adathoofd". Men zou hem priester kunnen noemen.

Die avond worden verscheiden kippen geslacht en er wordt een maaltijd gehouden. Het maal voor de bruidegom en de to minaa wordt in een houten etensschaal op hoge voet (*dulang*) opgediend, hetgeen een eerbewijs is en bij andere gelegenheden voor de adathoofden geschiedt. Een tweede to minaa bevindt zich bij de familie van de bruid, ook hem wordt het maal in een dulang voorgezet.

De volgende dag is de dag van de eigenlijke plechtigheid van de huwelijksvoltrekking. Dan worden een of meer varkens geslacht en men houdt een maaltijd met elkaar. De beide to minaa en de bruidegom krijgen het maal nu ook weer in een dulang opgediend. De bruidegom en die hem begeleiden zijn bij de maaltijd van de vorige dag en ook bij deze maaltijd in het voorvertrek gezeten.

---

[1]) In andere landschappen is het ceremonieel wat afwijkend. In het landschap Tikala b.v. gaat de familie van de bruid die dag naar het huis van de bruidegom, daar wordt dan een kip geslacht en eet men tezamen.

Het geheel van de huwelijksplechtigheden het z.g. *ma'rampanan kapa'* of *ma'kapa'* heeft meermalen pas plaats geruime tijd, nadat men getrouwd is, b.v. na de geboorte van het eerste kind of wanneer er een *merok*-feest in het stamhuis gevierd wordt.

De betekenis van *ma'rampanan kapa'* zal wel zijn : „het loslaten, het vermelden en bepalen van de *kapa'*, de boete welke betaald moet worden door degene der echtelieden, die de band van het huwelijk verbreekt." Waarschijnlijk heeft *ma'kapa'* dezelfde betekenis. Aan het slot van deze samenspraak wordt de boete voor de verschillende standen bepaald.

De bruid is steeds gezeten in het slaapvertrek aan de zuidzijde van het huis.

Het is merkwaardig, dat noch de vorige dag, noch op deze dag geofferd wordt aan de goden, hetgeen steeds bij alle riten, gebruiken en feesten plaats heeft. Dit zal zijn reden wel hebben in de orde van het wereldgebeuren naar de mythologie, volgens welke de Hemelheer in den beginne in het huwelijk trad en daarmede het huwelijk als een vaste ordening instelde en daarna pas mensen, dieren en planten ging scheppen en de ordeningen van het offer-ritueel ging instellen. Het huwelijk van de Hemelheer is het prototype van het huwelijk hier op aarde.

Nadat de maaltijd is afgelopen, neemt de to minaa, die bij de groep van de familie van de bruid behoort en gezeten is bij de wand, die het middenvertrek (*sali*) scheidt van het slaapvertrek in het zuidelijk gedeelte van het huis (*sumbung*) het woord. Na een inleiding stelt hij nu namens de bruid op hoffelijke en bloemrijke wijze in gebonden stijl de vraag naar het doel van het bezoek van de bruidegom en de zijnen. Hij doet dit enige malen en telkenmale wordt zijn vraag op even bloemrijke wijze beantwoord door de to minaa, die als woordvoerder van de bruidegom optreedt en zich bevindt in het vóórvertrek. Tenslotte ontvouwt dan de to minaa, de woordvoerder van de bruidegom, het doel van de komst: het huwelijk met de bruid. Door de woordvoerder van de bruid wordt dit verzoek dan in dank ontvangen en ingewilligd. Hij doet verder informatie naar de voortekens, die de bruidegom en de zijnen hebben waargenomen en de dromen, die de bruidegom gedroomd heeft. Nadat verklaard is, dat deze gunstig waren, spreekt tenslotte de to minaa, de woordvoerder van de vrouw een, zegenbede uit en vermeldt hij de regeling van de *kapa'*, de boete, die moet betaald worden bij de verbreking van het huwelijk.

Tekst :

„Mangkamiki' kumande, kinande disangla',
Sundunmoki' ma'palambun di baroko, bo'bo' rua nasu,
Mangkamiki' ungkande orongna bai,
Sundunmoki' ma'palambun dibaroko ira'na ta'bano lentek,
Mangkamiki' unniru' tuak messari dadik,
Sundunmoki' umpalumpa' dibaroko, uainna salle balu'bu' ma'lumpa bumbungan,
Disorongan dukamoki' kaliling to Sa'dan,

Dibengki' rangking to Endekan,
Anta ma'pañgan-pañgan sola nasang, anta ma'damerak-merak,
Mangkamiki' ma'pañgan-pañgan, upu'moki' ma'damerak-merak,
Mañga to maling inde Simbolong Manik,
Tongkon to leaga ia inde Lokkon Loe rara',
Nakua, bangun ia la mekutana londong inde Simbolong Manik,
Diong ia la mekotinti masing inde, Lokkon Loe rara',
Kumua : apa ia to nasangindosan Patondon Tibang, kendek disondong,
Apa ia to nasangambesan Te'paja Allo, anna lañgan dipalanta' ?
Kumua : Lempang to ma'pasa'rokomika Patondon Tibang, ammi kendek disondong ?"
Mebali to minaa pasolan, nakua :
,,Tang lempang to ma'pasa'rakan, tang lempang to untuntunrakan sedanan bamba penaa,
Apa kila kendekraka, ke la tae'i kisangindosan,
Kilañgan dipalanta'raka, ke la tae'i kisangambesan ?"
Mebaliomi to minaa lo' maï to' rinding, nakua :
,,Bangun tongan ia la mekutana londong inde Simbolong Manik, lako kamu Te'paja Allo,
Diong tongan ia la mekotinti masiang inde Lokkon Loe rara', lako kamu Patondon Tibang,
Nakua, da mimembuni suru' Patondon Tibang,
Da mimessisi' sara'ka' Te'paja Allo,
Apa lempang banne saroanrokomika ammi kendek disondong,
Taruno sisumbungraka ammi lañgan dipalanta' ?."
Mebali to minaa pasolan, nakua :
,,Tang lempang banne saroanrakan angki kendek disondong,
Tang taruno sisumbungrakan angki lañgan dipalanta',
Apa bangunpakan te membuni suru',
Diongpakan te messisi' sara'ka',
Dakopa ke dako, angki mane sombo bunganna."
Mebaliomi to minaa lo' mai to' rinding, nakua :
,,Umpokadarokomi sanda tonganna,
Ussa'bu'rokomi ta'pa' malesona,
Undaka' rokomika bulaan matasak, ammi kendek disondong,
Untuntunrokomika nana' tang karauan, ammi lañgan dipalanta' ?"
Mebaliomi to minaa pasolan, nakua :
,,Tang la undaka'rakan bulaan matasak,

Tang la untuntunrakan nane' tang karauan,
Apa la sombo bungannamo Te'paja Allo,
Apa iari bannangki kendek disondong Patondon Tibang,
La urrundunan bulorakan aluk lolong di langi' ma'rampanan kapa',
Iari perenden bulaanki lan͡gan dipalanta' kami Te'paja Allo,
La umpasitete malaa'rakan sangka' turun dibintoen,
La umpakulea'rakan pa'sullean allo,
Apa iamo aluk napondok Puang Matua doo tan͡gana langi' tama batu laulung,
Iamo sangka' napamangka salaga To Kaubanan umpakulea' pa'sullean allo tama kumila' kalle-kallean."

Mebaliomi to minaa lo' mai to' rinding, nakua :
„Bannangmo rampanan kapa', ammi kendek disondong,
Perenden bulaannamo pa'sullean allo, ammi lan͡gan dipalanta',
Apa kitimangmo kurre sumanga' rampanan kapa',
La kisarandemo pole paraja pa'sullean allo,
Apa la kusuru'pa kanan kairinna te Simbolong Manik,
La kusara'ka'pa boko' tingajona te Lokkon Loe rara',
La kusuru'pa kanan kairinna te bangunan banua,
La kusara'ka'pa boko' tingajona te osokan pentionganan,
La kusuru'pa kanan kairinna eanan sanda rupanna,
La kusara'ka'pa boko' tingajona barang apa mintu' sola nasang,
Dadi meloraka to manuk dilalanmi ke'de' rumampan kapa',
Maballoraka garente boko'mi, umpatirimba pessojanammi umpakulea' pa'sullean allo ?"

Mebaliomi to minaa pasolan, nakua :
„Maelo tongan tu manuk lalanki, sampa' garente boko'ki,
Giring[2] kipadolo, loi ummatai lalan,
Tinti rumande boko'ki,
Melale' batu kitodo,
Mintu' sangkataa-taa,
Balo'na mellolo tau."

Ma'kadaomi to minaa lo' mai to'rinding, nakua :
„Na iato tindo bongimmi,
Maeloraka tindo bongimmi rumampan kapa',
Balloraka to mamma' karoenmi umpakulea' pa'sullean allo ?"

Mebaliomi to minaa pasolan, nakua :
„La kipokadamo te tindo balo'ki,
La kisa'bu'mo te mamma' kulaungki,

Iamo ade' tindo balo'na Patondon Tibang,
Unnala manuk[2] puang lan mai tañgana tasik,
Ungkala'pa dassi deata lan mai bombang malolangan."
Ma'kadaomi to minaa lo' mai to' rinding, nakua :
,,Melo tongan tindo bongimmi, sampa' mamma' karoenmi,
La kubori'mo natang sala bori',
La kukalo'mo natang sala kalo',
Balen-balenri tu mamma', massuleari matindo,
Manuk[2] puang tonganraka tu nakita tindo balo'mi,
Anna tanda tasiknari mellolo tau,
Dassi deata tonganraka iato, anna toding minanganna ia to sanda rangka'na,
La ma'sompo ma'kepakmokomi,
La ma'da'deng kataa-taamokomi,
Denparaka tindo balo'mi to ?
Denparaka mamma' makatongan-tonganmi ?"
Mebalimi to minaa pasolan, nakua :
,,Den tonganpa tindo balo'na Patondon Tibang,
Denpa mamma' makatongan-tonganna Te'paja Allo,
Dikua, ma'tindo unnala tonapa londongna ḍoo mai tañgana langi', sola kanḍaure salombe',
Mamma' karoen ade' ungkala'pa indo' simangkoro ḍoo mai una'na to paonganan, sola bulaan matasak."
Ma'kadami to minaa lo' to' rinding, nakua :
,,Iatu tonapa londongna, sola indo' simangkoro, tindona duka mellolo tau,
Mamma' karoenna to sanda rangka'na,
Iatu kandaure salombe', tindo balo'na pare tallu bulinna,
Iatu bulaan matasak, mamma' karoenna ke'te' tallu etengna."
Ma'kada pole'omi, nakua :
,,Denparaka tindo balo'mi Patondon Tibang,
Denparaka mamma' ampu lembangna Te'paja Allo ?"
Mebali to minaa pasolan, nakua :
,,Den tonganpa tindo balo'ki,
Denpa mamma' karoenki,
Ma'tindo ade' Patondon Tibang sumalong allo lan bala kalua'na,
Mamma' karoenna Te'paja Allo, du'ku ade' arrang samalele lan sulluk banuanna."
Mebalimi to minaa lo' to' rinding, nakua :
,,Me'lok tongan tindo balo'mi, ke'de' rumampan kapa',

Sampa' tongan mamma' karoenmi umpakulea' pa'sullean allo,
Apa malingpa te batu ba'tangku sulle to gandang, urrangi tindo bongimmi,
Kalilipa te karangan inajangku untanding talinga mamma' karoenmi,
Apa sule te kusalu-salu tu lalanna tindo bongimmi Patondon Tibang,
Tibalik aku kupengkilalai, ori'na mamma' karoenmi Te'paja Allo,
La kukalo'mo natang sala' kalo',
La kubori'mo natang sala' bori',
Dikua, balen-balenri tu mamma', massuleari matindo,
Allo tonganraka iatu lan bala kalua' sumalong-malong,
Anna tanda tasiknari ia bonga tasak sumalong lan bala kalua',
Toding minangannari ia saleko palongko', du'ku lan sulluk banuammi.
Pa'kamaseanna Puang Matua dao mai tañgana langi',
Pa'kalabo-labona To Kaubanan dao mai una'na to paonganan
Manda'mi lan rampanan kapa',
Bintinmi lan pa'sullean allo Patondon Tibang sola Simbolong Manik.
Dilau'mi alukna rampanan kapa' lolong di Kesu',
Dipasitangke pelalanmi sangka' belong-belonganna pa'sullean allo.
E! aluk lolong di Kesu': tana' bulaan = sereala' tedong, tana' bassi = sangpulo dua tedong, tana' karurung = sangajoka tedong, tana' kua-kua = bai patuborongna.
Manda'mo peporinna rampanan kapa', nalampak tongkonan bara' sola esungan sanda kalando anna to ditanan indo', to diranduk panglaa padang."

Nadat men met elkaar gegeten heeft, neemt de to minaa, die zich heeft gevoegd bij de familie van de bruid, het woord van de plaats tegen de zuidelijke wand en spreekt aldus:

(*Vertaling*)

,,Reeds hebben wij gegeten de gerechten van een volledige maaltijd,
Reeds hebben wij verorberd de in voldoende hoeveelheid gekookte rijst,
Reeds hebben wij gegeten het in repen gesneden varkensvlees,
Reeds hebben wij verorberd de sneden varkensvlees,

Reeds hebben wij gedronken de palmwijn, die vet is als melk,
Reeds hebben wij door onze keel laten vloeien het vocht van (de boom), groot van bladnerven, schuimend als melk,
Ons is ook voorgezet het dicht gevlochten korfje, (het maaksel) van de lieden van Sa'dan,
Ons is gereikt het mandje (het maaksel) van de lieden van Enrekang,
Opdat wij met elkaar de sirih-pinang zouden gebruiken, opdat wij onze lippen zouden rood maken,
Reeds hebben wij sirih gepruimd, wij zijn al gereed met het pruimen van betel, die onze lippen rood kleurt,
Het heet, dat Zij, wier haarwrong is als kralen verbaasd is als een, die het spoor bijster is,
Verbijsterd is hier gezeten Zij, wier loshangende haardracht is als een gouden halssieraad,
Het heet, dat zij zich gereed maakt om uitdrukkelijk te vragen,
Zij hier, wier haarwrong is als kralen,
Daar wil zij de duidelijke vraag stellen, Zij hier, wier loshangende haardracht is als een gouden halssieraad,
Als volgt luidend: met welk overeengekomen plan is Hij, wiens haarknot is als een schitterend sieraad, opgestegen naar het voorvertrek,
Met welk doel, eensgezind aanvaard, is Hij, (wiens haardracht is als) de glanzende veren van de paradijsvogel, naar boven gegaan in de voorkamer?
Is het dat gij komt aankeren als een marktganger, Wiens haarknot is als een schitterend sieraad, dat gij naar het voorvertrek zijt opgestegen?"

De to minaa, die de bruidegom begeleidt, antwoordt dan als volgt:

„Wij komen niet aankeren als marktgangers, wij komen hier niet aanlopen als zij, die een toevlucht zoeken,
Maar zouden wij opklimmen, wanneer wij geen overeengekomen plan hadden,
Zouden wij naar boven gaan naar de voorkamer, wanneer wij geen doel hadden, dat eensgezind aanvaard is?"

Dan antwoordt de to minaa weer, van zijn plaats aan de zuidelijke wand, en zegt:

„Zij hier, wier haarwrong is als kralen maakt zich waarlijk gereed om uitdrukkelijk te vragen aan U, (wiens haardracht is als) de glanzende veren van de paradijsvogel,

Zij hier, wier loshangende haardracht is als een gouden halssieraad, wil daar werkelijk de duidelijke vraag stellen aan U, wiens haarknot is als een schitterend sieraad, zeggende:

Houd u zich daar toch niet zo verscholen, zoals een kam (in het haar), Gij, wiens haarknot is als een schitterend sieraad,

Houd u toch niet zo in het verborgene, zoals een kam (in het haar),

Gij, (wiens haardracht is als) de glanzende veren van de paradijsvogel,

Maar zijt gij nu als handelaren gekomen, dat gij opgestegen zijt naar het voorvertrek,

Zijt gij als bekende een bezoek komen brengen, dat gij hier naar boven zijt gekomen in de voorkamer?"

De to minaa, die de bruidegom begeleidt, antwoordt als volgt:

„Wij komen niet handelen in buffels, dat wij opgestegen zijn naar het voorvertrek,

Wij komen niet als bekenden een bezoek brengen, dat wij naar boven zijn gekomen in de voorkamer,

Maar wij zijn hier nog verscholen, zoals een kam (in het haar),

Wij houden ons nog in het verborgene, zoals een kam (in het haar),

Straks pas, zullen wij het bloot leggen."

Dan herneemt de to minaa van de plaats aan de zuidelijke wand het woord en zegt:

„Zegt het alles geheel en al naar waarheid,

Deelt het in oprechtheid helder en klaar mede,

Zijt gij om zuiver goud gekomen, dat gij opgestegen zijt naar het voorvertrek,

Zijt gij onvermengd goud komen zoeken, dat gij naar boven zijt gekomen in de voorkamer?"

Daarop antwoordt weer de to minaa, die de bruidegom begeleidt:

„Wij zijn niet om zuiver goud gekomen,

Wij zijn niet onvermengd goud komen zoeken,

Maar Hij, (wiens haardracht is als) de glanzende veren van de paradijsvogel wil het blootleggen,

Maar dit is de reden, dat wij, de begeleiders van Hem, wiens haarknot is als een schitterend sieraad naar het voorvertrek zijn opgestegen, stuk voor stuk om naar alle juistheid na te komen de adatverordeningen voor hen die huwen, welke uit de hemel zijn neergekomen,

Dit was het gulden motief, dat ons de begeleiders van Hem, (wiens haardracht is als) de glanzende veren van de paradijsvogel geleid heeft boven in de voorkamer,
Om stuk voor stuk zonder afwijken te volgen de verordeningen, die van de sterren zijn neergedaald,
Om te geraken tot het huwelijk.
Want dit is de zede, die Puang Matua ingesteld heeft in het midden van de hemel, toen hij de rots van basalt inging,
Dit is de ordonnantie, die de Heer, wiens hoofd met grijsheid gekroond is definitief heeft verordend, zoals een eg (het vlak van de akker uiteindelijk bepaalt), toen hij kwam tot het huwelijk bij het ingaan in de vervaarlijke rotswand."

Dan antwoordt de to minaa van de Zuidzijde bij de wand weer en zegt :

„Om reden van de echt zijt gij hier opgestegen naar het voorvertrek,
Het gulden motief van het huwelijk bracht u er toe om naar boven te komen in de voorkamer,
Wij nu aanvaarden de echt met dank,
Wij willen met erkentelijkheid het huwelijk aannemen,
Maar laat ik nog eerst Haar, wier haarwrong is als kralen rechts en links zuiveren en beveiligen,
Laat ik nog eerst Haar, wier loshangende haardracht is als een gouden halssieraad van voren en van achteren reinigen en wijden,
Laat ik nog eerst dit huis, zoals het hier staat rechts en links zuiveren en beveiligen,
Laat ik nog eerst deze beschuttende woonstede, zoals die opgericht is van voren en van achteren reinigen en wijden,
Laat ik nog eerst al de verschillende bezittingen rechts en links zuiveren en beveiligen,
Laat ik nog eerst al de goederen van voren en van achteren reinigen en wijden,
Had gij een goed voorteken op uw weg, toen gij u opmaaktet tot de echt,
Was het geluid aan uw achterzijde gunstig, toen gij u voortbewoogt om u tot het huwelijk te begeven ?"

De to minaa, de begeleider van de bruidegom, antwoordt dan weer en zegt :

„Het voorteken, dat wij ontvingen was werkelijk goed, het geluid aan onze achterzijde was gunstig,

Wij hadden een klingelende bel aan onze voorzijde, een *loi*-vogel geleidde ons op de weg,
De stenen, waar onze voet tegen stiet, lachten luid op,
Alles was een en al lachende vrolijkheid,
Het gunstige teken van kinderzegen."

Dan spreekt de to minaa van de Zuidzijde bij de wand weer en zegt:

„En uw droom in de nacht,
Was uw droom in de nacht goed, nu gij u opmaakt tot de echt,
Was hetgeen gij in de slaap in de avond zaagt, gunstig, nu gij u begeeft tot het huwelijk?"

Dan antwoordt de to minaa, de begeleider van de bruidegom, weer en zegt:

„Wij willen spreken van onze gunstige droom,
Wij willen hetgeen wij zagen in de slaap mededelen,
Dit dan is, naar hij zegt, de gunstige droom van Hem, wiens haarknot is als een schitterend sieraad,
Hij heeft een godenvogel uit het midden van de zee verworven,
Hij heeft een goddelijk honingzuigertje uit de klotsende golven verkregen."

Nu spreekt de to minaa van de Zuidzijde bij de wand weer en zegt:

„Uw droom in de nacht was zeer goed, gunstig was hetgeen gij zaagt in de slaap in de avond,
Laat ik ze zonder falen uitleggen,
Laat ik de diepere zin er uit feilloos ontvouwen,
Hetgeen gij zaagt in de slaap heeft een vermoedelijke betekenis, het dromen heeft een zin, die nog in onzekerheid gehuld is,
Was het werkelijk een godenvogel, waarop uw gunstige droom sloeg, dan is die het stellige teken van kinderzegen,
Was het werkelijk een goddelijk honingzuigertje, dan is dat de ontwijfelbare aanduiding van een mensenkind,
Gij zult uw kinderen op de schouders en op de heup dragen,
Gij zult een en al lachende vrolijkheid zijn.
Had gij nog een gunstige droom,
Had gij nog iets gezien in de slaap, dat waar lijkt te zijn?"

De to minaa, de begeleider van de bruidegom, antwoordt en zegt:

„Hij, wiens haarknot is als een schitterend sieraad had werkelijk nog een gunstige droom,
Hij, (wiens haardracht is als) de glanzende veren van de paradijsvogel had nog iets gezien in de slaap, dat waar lijkt te zijn,

En die is : hij droomde, dat hij de vervaarlijke klewang van het midden van de hemel en het kralen omhulsel met de lange snoeren verwierf,

Hetgeen hij zag in de slaap in de avond was, dat hij, naar hij zegt, een kort zwaard verkreeg uit het centrum van het alles beschuttende hemelgewelf te zamen met zuiver goud."

De to minaa, die bij de wand in het Zuiden is gezeten, spreekt dan en zegt :

,,De vervaarlijke klewang en het korte zwaard is ook een droom (die wijst op) kinderzegen,

Het is hetgeen gezien werd in de slaap in de avond (dat duidt op) een mensenkind,

Het kralen omhulsel met de lange snoeren, dat is de gunstige droom (met de zin van) de driearige rijst,

Het zuivere goud, dat is hetgeen gezien werd in de slaap in de avond (dat duidt op) de driehalmige afgesneden rijst."

En verder zeide hij :

,,Had gij, wiens haarknot is als een schitterend sieraad nog een gunstige droom,

Had Hij, (wiens haardracht is als) de glanzende veren van de paradijsvogel nog een in betekenis overheersend gezicht in de slaap ?"

De to minaa, de begeleider van de bruidegom, antwoordt en zegt :

,,Wij hadden werkelijk nog een gunstige droom,

Wij zagen nog iets in de slaap in de avond,

Hij, wiens haarknot is als een schitterend sieraad droomde, naar hij zegt, dat de zon voortschreed in een uitgestrekte omheinde ruimte,

Hij, (wiens haardracht is als) de glanzende veren van de paradijsvogel zag in de slaap in de avond, dat er, naar hij zegt, aan alle zijde in de ruimte onder het huis een licht scheen."

De to minaa gezeten bij de wand in het Zuiden antwoordt dan en zegt:

,,Die betekenisvolle droom van u, die zich opmaakt tot de echt, is zeer goed,

Dat gezicht in de slaap in de avond van u, die u begeeft tot het huwelijk, is zeer gunstig,

Maar mijn binnenste is nog in twijfel, van mij, de vervanger van de trom, uw nachtelijke droom horend,

Verbijsterd is nog mijn innerlijk de oren neigend tot hetgeen gij zaagt in de slaap in de avond,
Maar daarvan bekomen overweeg ik de zin van uw nachtelijke droom, van u, wiens haarknot is als een schitterend sieraad,
Weer tot mijzelf gekomen bedenk ik de betekenis van uw gezicht in de slaap in de avond, van u (wiens haardracht is als) de veren van de paradijsvogel,
Ik wil de diepere zin er van zonder falen ontvouwen,
Ik wil ze feilloos uitleggen,
Het is zo, dat hetgeen gij zaagt in de slaap een betekenis heeft, die nog (slechts) te vermoeden is en het dromen een zin heeft, die nog in onzekerheid gehuld is,
Schreed werkelijk de zon in de uitgestrekte omheinde ruimte,
Dan is dat het stellige teken van een buffel, die zuiver getekend is met een witte vlek op de kop, die loopt in de uitgestrekte omheinde ruimte,
De ontwijfelbare aanduiding van een buffel, die gevlekt is aan het heupgewricht,
Het is goedgunstigheid van de Hemelheer van uit het midden de hemel, het is de milddadigheid van de Heer, wiens hoofd met grijsheid gekroond is uit het centrum van het al omspannende hemelgewelf,
Vast verbonden in de echt, met een sterke band verenigd in het huwelijk is Hij wiens haarknot is als een schitterend sieraad met Haar, wier haarwrong is als kralen.
Naar de vaste volgorde zijn verricht de riten van de echtvereniging, zoals die op de Kesu' zijn neergedaald,
Achtereenvolgens zijn volbracht de verschillende verordeningen van de huwelijkssluiting.
E! riten en instellingen, die op de Kesu' zijn neergedaald: de vastgestelde regeling van het goud: vier en twintig buffels; de vastgestelde regeling van het ijzer: twaalf buffels; de vastgestelde regeling van het harde kernhout van de suikerpalm: een juk buffels; de vastgestelde regeling van het riet: daarvan is een varken het passende deel.
Vast is de band, die het huwelijk verbindt, die wordt bepaald door het aanzienlijke stamhuis en de familiegroep van hoge stand, benevens zij, die zijn ingesteld als adathoofden, zij die van oudsher de hoeders waren van de grond".

Aantekeningen :

In de gebonden stijl, waarin de beide priesters hun woorden kleden, treft ons het parallellisme.

Van vele woorden en uitdrukkingen wordt een parallel woord of een parallelle uitdrukking, gebezigd, in het Sa'dans *tontinna* genoemd, welke vaak op bloemrijke wijze het vooraf genoemde omschrijft.

De parallel van het woord *kumande* „eten" is : *ma'palambun di baroko* ltl „door de keel laten zinken", van *tuak messari dadik* „palmwijn, vet als melk" is : *uainna salle balu'bu' ma'lumpa bumbungan* ltl „het vocht van datgene, dat groot is van bladnerven, hetgeen schuimt als melk", van *ma'pangan-pangan* „sirihpinang pruimen" is : *ma'damerak-merak* „de mond rood maken met het door de sirih-pruim rood gekleurde speeksel".

ta'bano lentek is in de dichterlijke taal een honorifieke benaming van het varken.

Simbolong Manik is een honorifieke benaming van een vrouw van aanzienlijke stand. Het betekent : zij, wier haarwrong kralen zijn; *simbolong* is evenals *lokkon* de haardracht, waarbij de haarwrong dwars gevouwen wordt en met een strengetje van het haar opgehouden en in twee helften verdeeld wordt.

Patondon Tibang is een honorifieke benaming van een man van aanzienlijke stand. Het betekent : hij, wiens haarknot is als een schitterend sieraad; *patondon* is een haardracht, die vaak wordt gebezigd door de mannen, die het haar lang dragen ; daarbij wordt het haar in een knot op het voorgedeelte van het hoofd gelegd.

Te'paja = *tempaja* = *pempaja* zijn de veren van de paradijsvogel, die als versiering gebezigd worden ; *te'paja allo* zal hier wel betekenen „veren van de paradijsvogel, glanzend als de zon" en als parallelle term van *patondon* heeft het hier betrekking op de haardracht.

mekutana londong betekent ltl „vragen als een haan, d.i. indringend, uitdrukkelijk de vraag stellen" ; de parallelle term luidt : *mekotinti masiang* ltl. „op duidelijke wijze een helder kwinkelerend geluid geven, op duidelijke wijze vragen", een andere parallelle term luidt : *mekutinti saungan* ltl „geluid geven als een vechthaan".

ussangindosan, ussangamberan betekenen ltl : „ten opzichte of met elkaar zijn als van één moeder, één vader".

sedanan bamba penaa betekent ltl „plaats, waaraan men het gebied van het hart ophangt, plaats, waarheen men de toevlucht

neemt in nood." Deze toevlucht wordt gezocht door hen, die bevreesd zijn voor het een of ander of door hen, die door honger gekweld zich tot iemand wenden om voedsel.

banne saroan betekent „zaad van de handel, d.w.z. lieden van de handel".

tarune sisumbung heeft de betekenis van „in elkaar gestrengelde vingers, d.w.z. kennissen van elkaar zijn".

urrundunan bulo betekent „in geregelde volgorde iets doen op de rechte wijze, recht, zoals bamboe is".

perenden betekent „leidsman".

malaa' betekent „die lang van geleding is", de parallelle term van *bulo*; *umpasitete malaa'* is de parallelle term van *urrundunan bulo* „de een na de ander voeren langs een dijk of vlonder op de rechte wijze, recht, zoals dat is, dat lang van geleding is (bamboe)".

pa'sullean allo is de parallelle term van *rampanan kapa'*, het betekent „de vervanging van de dag, het gebeuren in de nacht".

Het oudste huwelijk, het oer-huwelijk, waarmee het huwelijk zijn vaste instelling kreeg, had plaats in de hemel (het uitspansel), toen de Hemelheer huwde met *Arrang di Batu* „Licht, uit de Rotssteen". Deze godin was in een basaltrots verborgen; toen de Hemelheer haar lach vernomen had drong hij in de rots door en huwde met haar.

sarande betekent „op de vlakke hand dragen".

ussuru' en *ussara'ka'* betekenen „zuiveren van schuld door een zoenoffer en daardoor beveiligen tegen ongeluk en zegen doen toevloeien".

osokan pentionganan betekent ltl „het in de grond zetten van een schuilplaats".

De woorden: „hij heeft een gouden vogel uit het midden van de zee verworven, hij heeft een goddelijk honingzuigertje uit de klotsende golven verkregen", zijn uitdrukkingen, die zinspelen op het verkrijgen van kinderzegen; „het midden van de zee" en „de klotsende golven" doelen op de moederschoot.

la kukalo' betekent „laat ik het uitgraven als een greppel".

massulea betekent „de mannensarong schuin over het lichaam dragen"; men weet niet waar het uiteinde daarvan zich bevindt, vandaar dat het de betekenis heeft van: in onzekerheid gehuld zijn.

to paonganan is hier: „het alles beschuttende hemelgewelf", vaak is het een epitheton van de Hemelheer: Degene, die alles overdekt en beschut.

to sanda rangka'na betekent „hij wiens vingers compleet zijn, hij, die volledig gevormd is, de mens".

karangan inaja betekent „het kiezel van de geest", het is de parallel van *batu ba'tang* hetgeen ltl betekent „steen, kern, binnenste van het hart, het innerlijk".

sulle to gandang „vervanger van de trom"; de *to minaa*, de priester wordt overdrachtelijk vaak met de titel „trom" genoemd.

dilau' heeft de betekenis van „ze worden trapsgewijze verricht", en *dipasitangke pelalan* van „ze worden volvoerd, zoals men bij het beklimmen van een ladder die met de handen op de opeenvolgende plaatsen vastgrijpt".

De woorden: „De riten van de echtvereniging, zoals die op de Kesu' zijn neergedaald" hebben betrekking op de voorstelling in de mythologie, dat de voorvader, die op de berg Kesu' neerdaalde, *Puang ri Kesu'* geheten, de riten en verordeningen van het huwelijk uit de hemel op de aarde gebracht heeft.

Tenslotte worden die riten en verordeningen dan opgeroepen om uitsluitsel te geven over de regelingen, die voor de verschillende standen gelden ten aanzien van de *kapa'*, de boete, die betaald moet worden bij de verbreking van het huwelijk.

Tana' betekent een paaltje, een staak, dat ergens in geslagen of die ergens in gestoken wordt om iets af te bakenen, b.v. een grens. Met de regeling van het goud wordt bedoeld: de regeling, welke geldt voor de lieden van de stand der *puang*, de hoge adel en de adathoofden, de regeling van het ijzer: de regeling welke geldt voor de lieden van de gewone stand der *to makaka*, de vrijen, de regeling van het harde kernhout van de suikerpalm: de regeling welke geldt voor de lieden van de kleine vrije stand en de regeling van het riet: de regeling welke voor de slaven geldt.

sereala'. een afleiding van *reala'* (reaal) betekent vier en twintig stuks, omdat 24 stuks van het oude geld (*uang*) de waarde van één reaal hadden.

Met deze proeve van bloemrijke taal der Sa'dan Toradja's heb ik iets willen bijdragen tot de huldiging van de jubilaris, wien wij zoveel te danken hebben voor de kennis van de letterkunde der Indonesische volken.

H. VAN DER VEEN, MALINO.

EEN WERK VAN AR-RĀNĪRĪ TERECHTGEBRACHT

Van der Tuuk noemt in zijn opsomming van de geschriften van Nūr ad-Dīn ar-Rānīrī als tweede: „Hadīyat al-Ḥabīb fī ['t-] tarġīb wa 't-tarhīb" jaitu Haluan akan Nabi Muhammad (ṣallā 'llāhu 'alaihi wa-sallam) pada menjatakan menggemari segala 'amal kebadjikan dan mendjauhi dari 'amal kedjahatan. Een handschrift hiervan had hij aangetroffen ter Algemene Secretarie te Batavia, no. 3, klein 4to [1]).

In zijn artikel „Over eene oude lijst van Maleische handschriften" [2]) heeft Van Ronkel aangetoond, dat de Secretarie een paar eeuwen lang, eerst onder de Compagnie, later onder het Nederlandsch-Indische Gouvernement, een belangrijke collectie Maleise handschriften heeft bezeten. Bij zijn verdere ontginning van de Maleise letterkunde ontmoette hij telkens weer exemplaren die uit die centrale verzameling afkomstig waren, hetzij in originali of in afschrift. Rānīrī's „Geschenk voor den Vriend" is Van Ronkel echter bij zijn omvangrijke catalogiseringswerk niet tegengekomen.

Van der Tuuk's aantekeningen over het handschrift zijn bewaard in zijn nalatenschap. Het is, zegt hij, „op Europ. papier (dat er smerig uitziet, en hier en daar is ingevreten) 2 vinger dik", en bevat „vooraan eenige kleine stukken als een recept enz. Aan de keerzijde van de 1ste bladzijde boven aan" (wij transcriberen): Kitab ini milik Radin Bangga (?) boléh membeli pada Hadji Abdurrahim jaitu dibeli empat réal. „De eerste bladzijde is in een bebloemd, van vergulde randen voorzien lijstwerk." Volgen 2 kwarto bladzijden afschrift van het begin van het werk, en ½ blz. van het slot, waar gezegd wordt, dat de auteur het verzamelen van deze collectie overleveringen en het vertalen daarvan in het Maleis heeft voltooid op Vrijdag [6] Šawwāl 1045 (14 Maart 1636; inderdaad een Vrijdag) [3]).

[1]) B.K.I. 3e Volgr. 1 (1866) p. 462 sq. Nabi Muhammad is een verschrijving van V. d. T. voor Nabi, zoals blijkt uit zijn in noot 3 genoemde aantekening.
[2]) T.B.G. 42 (1900) p. 309 sqq.
[3]) Leiden Cod. Or. 3300 p. 247 sqq.; de datum aangevuld naar de druk, zie beneden.

Meer over de inhoud leren wij uit Snouck Hurgronje's ongepubliceerde catalogus van de Maleise handschriften te Berlijn. Deze noemt het werk een ,,verzameling van heilige overleveringen (soms ook Qorānplaatsen) tot aanprijzing van deugden en afschrikking van ondeugden, eerst de 5 hoofdplichten, dan allerlei andere van godsdienstigen en zedelijken aard (b.v. Qorānreciteering, beoefening der wetenschap, d̲ikr enz.)", en merkt op, dat van de talrijke traditieverzamelingen, die als bronnen gebruikt zijn, er 22 met afkortingen geciteerd worden (bijv. Kh = Bukhārī, M = Muslim), andere, minder bekende, bij name. Snouck Hurgronje beschrijft hier het handschrift V, 34 uit de collectie Schoemann, groot 21 × 16½ cm, 167 beschreven blz. tellend op Hollands papier. Hij verklaart niet te weten, waar het door Van der Tuuk te Batavia geziene exemplaar gebleven is [1]). Had hij het misschien voor zich? Het formaat stemt overeen; de dikte kàn kloppen; het recept op blz. 1 wordt ook door Snouck Hurgronje vermeld, maar enkele toevoegselen op blz. 161-167 van het handschrift van Schoemann noemt Van der Tuuk niet. Toen Van der Tuuk de handschriften van de Secretarie beschreef, was Schoemann (Scheuman spelt VdT) nog huisonderwijzer van Z.E.G.G. Rochussen; dit moet dus geweest zijn in 1850/51 toen Van der Tuuk op doorreis was van Nederland naar Sumatra [2]). Kleine verschillen tussen de afschriften van het begin door VdT en SH, en het feit dat Snouck Hurgronje niets zegt van smerigheid of beschadigdheid van het hs. maken het echter waarschijnlijk, dat Schoemann niet het secretarie-handschrift zelf voor zijn collectie heeft verworven, maar een copie ervan. Volgens Snouck Hurgronje is de titel in het Berlijnse exemplaar niet Hadīyat maar Hidāyat al-Ḥabīb; uit de Maleise vertaling *haluan* = geschenk blijkt dat *hadīyat* de juiste lezing is. In de Maleise vertaling van de titel ontbreekt in het Berlijnse exemplaar het woord *akan*, waardoor het ,,Geschenk voor den Vriend" een ,,Geschenk van den Vriend" wordt. Ook dit is een fout van de copiïst, want de titel wordt even verder verklaard: dan kupohonkan kepada Allah ... bahwa ... disampaikannja kiranja pahalanja haluan kepada rūḥ an-Nabī. De titel is een navolging van die van een verhandeling, 46 jaar eerder door de Indische mysticus

[1]) Snouck Hurgronje's oorspronkelijke, meest in het Nederlands gestelde, aantekeningen, zijn Cod. Or. 7648; de persklare Duitse catalogus Cod. Or. 8015. Facsimile's hiervan zijn in verschillende bibliotheken te raadplegen.

[2]) Immers Schoemann repatrieerde in 1851, zie Van Ronkel in B.K.I. 101 (1942) p. 98.

Muḥammad b. Faḍl Allāh naar Atjèh gezonden, geheten at-Tuḥfa al-mursala ilā rūḥ an-Nabī, het Geschenk gezonden aan de ziel van den Profeet [1].

De tekst van ar-Rānīrī's werk is evenwel op een gemakkelijker bereikbare plaats te vinden dan in het Berlijnse handschrift, of in hs. 40321 van de School of Oriental and African Studies te Londen, dat eveneens de Hadīyat al-Ḥabīb bevat [2]. In de marge van de H. 1311 te Mekka uitgegeven herdruk van de Maleise Ǧam' al-fawā'id van Dā'ūd b. 'Abdallāh al-Faṭānī vindt men een geschrift van Nūr ad-Dīn ar-Rānīrī, waarvan de titel luidt: Al-fawā'id al-bahīya fi 'l-aḥādīṯ an-nabawīya, d.i. de Schone Nuttigheden over de overleveringen van den Profeet. Op deze titel volgt onmiddellijk de Maleise vertaling(!): dan kunamaī akan kitab ini Haluan akan Nabi (ṣallā 'llāhu 'alaihi wa-sallam) pada menjatakan menggemari segala 'amal kebadjikan dan mendjauhi daripada segala 'amal kedjahatan. M.a.w. de uitgever heeft de Arabische titel van het marginale werk aangepast aan die van het hoofdwerk, maar zelfs de moeite niet genomen om de Maleise vertaling met de nieuwe titel in overeenstemming te brengen. We vinden hier inderdaad ar-Rānīrī's Hadīyat al-Ḥabīb in haar volle omvang, 831 tradities volgens het titelblad, Arabisch èn Maleis. Uit die veelheid moge hier één citaat volgen, dat in deze bundel zeker niet misplaatst is: Ṭūbā li-man ṭāla 'umruhu wa-ḥasuna 'amaluhu, ja'ni: Sebaik bahagian bagi barangsiapa landjut 'umurnja dan baik 'amalnja.

P. VOORHOEVE, LEIDEN.

[1]) Ten onrechte zegt Snouck Hurgronje in zijn Berlijnse catalogus, dat de door Van der Tuuk opgegeven titel — door hem aan het handschrift zelf ontleend, terwijl de in zijn nalatenschap aangetroffen lijst van de hss. ter Secretarie Hidaijatoel Habieb heeft — naar die van het Berlijnse exemplaar verbeterd dient te worden; de enige verbetering die we er vinden is het toevoegen van het lidwoord voor tarġīb. Dergelijke kleine vergissingen in SH's catalogus, die de auteur bij publicatie stellig verbeterd zou hebben, doen weinig af aan de waarde van het werk, die door Van Ronkel in B.K.I. 101 (1942) in het licht is gesteld.

[2]) Nog een verloren werk van ar-Rānīrī was: Ḥuḏjḏjat aṣ-ṣiddīḳ li-daf' az-zindīḳ, door Van der Tuuk in de bibliotheek van het Bat. Gen. gezien, maar daar niet meer aanwezig. Dit komt voor in hs. no 93 van de Maxwell-collectie in de bibliotheek van de Royal Asiatic Society. Het is groot 27 blz. 4° en handelt „fī baḥṯ al-wuḏjūd wa-nisbat al-'ālam bi 'l-Ḥaḳḳ ta'ālā". Het hs. is gedateerd H. 1186.

DE Z.G. „POSSESSIEVE FLECTIE"

Wat het uiterlijke, zuiver morphologische kenmerk aangaat, kan het phenomeen der z.g. possessieve flectie gemakkelijk ondubbelzinnig worden omschreven. Men staat eenvoudig voor het feit dat in de taal hetzelfde vormteken dienst doet èn als subjectsindex bij het verbum èn als aanduiding van de bezitter bij het substantief. In verscheidene taalgroepen van de wereld, en ook in de indonesische groep, komt iets dergelijks voor. Zo b.v. in het tontemboan :

uma-ku „mijn akker" *sisileñ-ku* „het wordt door mij verteld"
uma-mu „uw akker" (sg.) *sisilen-u* (< *sisilen-mu*) „het wordt door u verteld".

Of in het bimanees, met enig verschil in de plaatsing der tekens (*-ra* is „nadrukswoordje") : *ana-ku* „mijn kind" maar ook *ku-lao* (*-ra*) „ik ga" ; *ana-mu* „uw kind (sg.) maar ook *mu-lao*(*-ra*) „u gaat" (sg.) enz.

Veel meer moeilijkheden biedt echter de innerlijke structuur van het verschijnsel. Gewoonlijk wordt van „possessieve *flectie*" gesproken. Staat het echter wel vast dat men hier waarlijk te doen heeft met flectievormen, met vormen dus van het praedicaatswoord ? Het bijbehorende subject staat in ieder geval in de genitief. Hoe dient men dan de verhouding tussen deze beide op te vatten ? Hoe ontstaat hier een zin ? Het is niet gemakkelijk op deze vragen een antwoord te geven. En is het dus niet beter eenvoudig aan te nemen dat men hier voor nominale vormen staat ? Kan een vorm als b.v. bimanees *ku-lao*(*-ra*) niet het best met „mijn gang" worden weergegeven ? *Mu-lao*(*-ra*) „uw gang" enz. ?

Deze laatste opvatting is in de vaklitteratuur in ieder geval de meest frequente. Gewoonlijk wordt door de comparatisten aan de possessieve flectie het werkelijke verbale karakter ontzegd (Bopp, Pott, Schleicher, Fr. Müller, Trombetti, Meillet), of ten hoogste blijft daarvoor slechts secundair een zekere bescheiden plaats gereserveerd in het verbale systeem (W. von Humboldt, Schuchardt). De enige uitzondering hierop vormen Wundt en F. N. Finck, die in

de possessieve flectie een duidelijk voorbeeld zien van het z.g. „gegenständliche Denken", dat naar hun mening zeer oud en primitief is. Aan het possessieve type willen zij daarom juist de prioriteit zien toegekend bij de ontwikkeling der verbale flectievormen.

Bij de indonesische specialisten is het beeld niet anders. Vormen als de zojuist geciteerde uit het tontemboan en het bimanees worden gewoonlijk niet als volwaardige flectievormen beschouwd. De uitzondering is nu S. J. Esser, die de possessieve vormen in verband brengt met die der substantiefconstructie, zoals die in bepaalde westelijke indonesische talen voorkomt. Deze laatste substantivische vormen alterneren echter regelmatig, naar ieder weet, met andere die ontegenzeggelijk wèl een verbaal karakter dragen. En zo is in Essers beschouwingen de toon over de veelbesproken possessieve flectie dus eveneens iets milder dan bij zijn vakgenoten. Zo staan in het algemeen de zaken, en de vraag is nu maar hoe verder te komen ? Eén ding is in ieder geval zeker : Het gaat hier duidelijk over een kwestie van begripsvorming, en daarmede is een uiterst teer punt geraakt in de taalkunde van onze dagen. Wist men nauwkeurig, hoe kategorieën als die van het werkwoord, het nomen, het subject, het praedicaat, de zin etc. dienden te worden bepaald en omschreven, dan was de vraag naar de aard der possessieve flectie snel opgelost. Men behoefde dan verder enkel deze algemene begrippen op dit speciale geval toe te passen. De moeilijkheid echter is dat de taalkunde in het verleden dergelijke algemene noties maar al te vaak zonder nadere kritiek of aanpassing heeft overgenomen uit verwante vakken, die daarmede eveneens (maar op geheel andere wijze) te maken hadden, als b.v. de logica en de psychologie. De reële taalfeiten, de enige die toch bij een taalkundige analyse de doorslag mogen geven, kwamen aldus tekort. En zo zijn achteraf in allerlei gevallen moeilijkheden gerezen. Ook ons probleem is daarvan weer een voorbeeld. Onze eerste taak moet dus zijn te trachten de begrippen zo zuiver mogelijk te stellen.

Verreweg het grootste gevaar bij de studie van het zinsbegrip, en nog steeds niet geheel verdwenen, is een zekere logificerende opvatting geweest. De zin geldt daarbij eenvoudig als de taalkundige weergave van een logisch „oordeel". De logische en de taalkundige begrippen „subject", resp. „praedicaat", worden zonder meer met elkaar geidentificeerd. Het subject is de grootheid waarop het oor-

deel betrekking heeft. Oorspronkelijk is deze geheel zelfstandig en onafhankelijk gegeven ; het taalkundig subject staat daarom steeds in de nominatief. Het praedicaat wordt secundair aan het subject toegevoegd. De synthese wordt via een zekere universele copula bereikt, en ieder werkwoord sluit deze copula daarom in beginsel ook nog in. Men spreekt van een ,,praedicatief werkwoord", dat als het enige volkomen type van zijn soort geldt. *Equus currit* < *equus est currens*. Vindt men practisch andere verhoudingen in de taal, zoals b.v. een genitivische subjectsaanduiding gelijk die bij de possessieve flectie schijnt op te treden, dan is de uitdrukking van het oordeel inadaequaat of op zijn minst ,,verdunkelt". Soms ging men zelfs zover, dat ook de attributieve verhouding uit de zin enkel als een verkort iudicium werd opgevat. *Rosa rubra floret* < *rosa est rubra* en *rosa floret*.

De zwakke plek in de redenering is in dit geval wel duidelijk. In de logificerende zinstheorie wordt de taalbeschouwing a posteriori eenvoudig verward met de concrete taalervaring, hetgeen methodologisch onoverkomelijke bezwaren oplevert. In de taal is er zeker denken. De taal dient zonder twijfel de logische gedachte, het redelijke verstaan ; maar zij kan daarom nog niet zonder meer daarmee worden gelijkgesteld en naar dezelfde normen gemeten. Een taalkundige notie, een woordbetekenis of een grammaticale kategorie, is geen logisch-abstract begrip. Zij zweeft niet boven de werkelijkheid, maar omvat deze en ligt er middenin.

Al dergelijke zaken zijn reeds vele malen gezegd, en ieder taalkundige is bereid ze te onderschrijven. De kwestie is echter maar, nu verder ook het ingenomen standpunt ten volle te doordenken en alle nodige consequenties daaruit te trekken. Welnu, hoewel de leer over het ,,praedicatieve werkwoord" thans zelden of nooit meer wordt verdedigd in een systematische vorm, zoals die hier gegeven is, toch kan men veilig zeggen dat ook in onze dagen het eigenlijke kernpunt daarvan, d.w.z. de leer over het enig mogelijke (en wel steeds nominativische) subject, voor vele onderzoekers nog steeds als een soort axioma geldt. Hier ligt ook wel het beslissende motief, waarom door zovelen, naar we al hebben vermeld, aan flectietypen als het possessieve het eigenlijke verbale karakter wordt ontzegd. Van het feit dat men daarbij in werkelijkheid uitgaat van een scheve philosophische reminiscentie in de taalkunde is men zich niet meer bewust.

Geheel anders weer wordt de zin opgevat in een tweede theorie,

die men de empirische kan noemen, en die met het laat-negentiende eeuwse psycho-physisch parallellisme verwant is. Het werkwoord drukt een handeling uit, zo redeneert men nu. Het praedicaat is dus essentieel een handelingswoord, een aanduiding der verlopende actie. En het subject staat daar tegenover als de term voor de bron dier dynamiek, de ,,agens".

Dat ook deze empirische theorie weer gebukt gaat onder een zware niet-taalkundige belasting, is duidelijk. Ja, het extra-linguistisch moment wordt hier zelfs beslissend, naar men ziet. In de empirische theorie wordt de eenheid van de zin in laatste instantie tot niets anders teruggebracht dan die van de realiteit tegenover de spreker zelf. Nu dient men zeker vol te houden, dat de taalsymbolen de objectieve wereld adaequaat en ondubbelzinnig bereiken. Maar deze symbolische wereld is daarom niet minder allereerst weer een orde op zichzelf. En de daarin optredende verhoudingen en kategorieën worden daarom ook enkel bereikt door een inductie binnen hetzelfde vlak, en niet van buiten af. De empirici zien de verhouding tussen de taal en de realiteit m.a.w. tezeer als een zekere mechanische spiegeling, als een star parallellisme waarin alles wat in de objectieve wereld aanwezig is, ook weer als zodanig in de linguistische vorm dient terug te keren. Maar hoe kunnen de verschillende taaltypen dan bij het benoemen der dynamische feiten zo sterk van elkander afwijken? En hoe is het mogelijk dat de spreker zelfs binnen het raam van eenzelfde taal nog over meer mogelijkheden beschikt?

Ook bij de practische inductie blijkt de empirische theorie daarom allerminst te voldoen. Dat een grammaticaal subject inderdaad vaak op de reële agens wijst, wordt natuurlijk niet ontkend (*Jan sloeg Piet*). Maar het omgekeerde komt eveneens voor: het subject noemt de patiens (*Piet kreeg van Jan om zijn oren*). En er zijn ook zeer vele gevallen, waarin in het geheel niet van enige dynamiek, en daarom ook niet van een agens, sprake is; zoals b.v. in praedicatieve zinnen (*Jan is nu kantonrechter in A.*).

Duidelijker is nog dat men ook omgekeerd in het geheel niet kan zeggen, dat de dynamiek van de handelende figuur in de taal steeds in de vorm van een subject dient te worden weergegeven. Dit kàn alweer zo zijn; maar men kan evengoed, om welke reden dan ook, de persoon van de agens in het duister laten. In de west-europese talen vindt men dit laatste b.v. bescheidenheidshalve soms in de ambtelijke taal (*Vanwege de oppositie werd de regering verzocht* enz.;

uit een Voorlopig Verslag). Op het indonesisch terrein is het meest sprekend voorbeeld van iets dergelijks wel te vinden in het tagalog. waar Bloomfield niet minder dan vier typen van subject kon vaststellen [1]). Het subject kan een dynamisch karakter dragen (*sja j pu'mu:tul nań 'ka:huj;* actor-action 'he cut some wood'), maar ook nu weer kan de patiens als zodanig optreden (goal-action: *pi'nu:tul nja ań 'ka:huj* "was-cut by-him the wood", i.e. 'he cut the wood'). Of ook wel noemt het subject het instrument waarmede de handeling geschiedt, of de plaats waar deze plaats grijpt (instrument-action: *ipi'nu:tul nja ań'gu:luk* "was-cut-with by-him the bolo-knife", i.e. he cut with the bolo; place-action: *pinu'tu:lan nja ań 'ka:huj* „was-cut-from by-him the wood", i.c. he cut (a piece) off the wood). Zo onderscheidt ook Berg in het javaans vier subjectstypen, die hij zeer terecht als „activiteitsgraden" tegenover elkaar heeft gesteld [2]). Bij het eerste type valt de aandacht allereerst op de agens (subject *A*), maar bij het vierde type geheel op de patiens (subject *P*). De tweede en derde graden zijn tussengevallen, resp. dichter gelegen bij het subject *A* en het subject *P*.

Een derde zinstheorie stamt van de taalpsychologen. Steunend op de toenmalige leer der „woordvoorstellingen" meenden figuren als Wundt en Paul de taalkundige kategorieën nog op vrij eenvoudige wijze met de psychische in verband te kunnen brengen. Volgens Wundt b.v. ontstaat de zin, min of meer analytisch, uit een aanvankelijke, vrij vage „Gesamtvorstellung". De „dominierende Vorstellung", die hieruit naar voren treedt, correspondeert met het subject. Paul daarentegen ziet in het subject en het praedicaat niets anders dan het begin-, resp. het eindpunt der gedachte. Zijn visie is synthetisch.

Het latere experimentele onderzoek van het denkproces en de voorstellingsverschijnselen, en vooral ook de studie der aphasie, heeft aan dergelijke beschouwingen echter de reële basis ontnomen. Voor ons doel is het gewichtigste punt daarbij wel, dat ook langs deze weg weer de taal allereerst een eigen orde gebleken is. Hier heersen eigen wetten en eigen gewoonten. Men kan het woord onmogelijk enkel als een soort verdubbeling of een spiegeling van een gedachte of een gedachte-moment beschouwen. „Le mot dépasse

---

[1]) L. Bloomfield, *Tagalog texts*. Urbana, Illinois 1917; dl. II; —, Language², New York 1948, 173.

[2]) C. C. Berg, *Bijdrage tot de kennis der javaansche werkwoordsvormen*, B.T.L.V. 95 (1937), 101, 122, 219.

l'expérience qui le suscite", schrijft Pradines. ,,(Il) exprime une relation entre cette expérience et une infinité d'autres expériences semblables." Een zin is daarom veel meer dan enkel ,,une série d'étiquettes vocales apposeès en quelque sorte sur des images mentales". ,,Tout langage est relationnel et suppose, par suite, au moins une dualité de termes mis en relation" [1]). Er is zowel analyse als synthese bij de vorming en het weergeven der gedachte. De spreker orienteert zich evengoed naar wat hij gaat zeggen als hij zich herinnert hetgeen reeds gesproken is. De taal werkt evenzeer op het denken terug als dit laatste de linguistische vorm oproept.

Nog scherper komt de zelfstandigheid der taalkundige orde tot haar recht bij Merleau-Ponty. ,,Nous ne pourrons pas . . . admettre", zo verklaart hij, ,,que la parole soit un simple moyen de fixation, ou encore l'enveloppe et le vêtement de la pensée . . . . . (Pourquoi) la pensée chercherait-elle à se doubler ou à se revêtir d'une suite de vociférations, si elles ne portaient et ne contenaient en elles-mêmes leur sens ? Les mots ne peuvent être les ,,forteresses de la pensée", et la pensée ne peut chercher l'expression que si les paroles sont par elles-mêmes un texte compréhensible et si la parole possède une puissance de signification qui lui soit propre. Il faut que, d'une manière ou de l'autre, le mot et la parole cessent d'être une manière de désigner l'objet ou la pensée, pour devenir la présence de cette pensée dans le monde sensible, et, non pas son vêtement, mais son ensemble ou son corps" [2]).

Met name de structureel denkende taalkundige zal met voldoening van dergelijke uitlatingen kennis nemen, omdat deze bepaalde conclusies bevestigen waartoe hij meende ook reeds op grond van eigen overwegingen te zijn gekomen. In ieder geval zijn ook de oudere taalpsychologen er niet toe gekomen om al de verschillende, practisch voorkomende zinstypen in één groot verband samen te vatten en te verklaren. Zo is Paul gedwongen om naast het z.g. psychologisch subject ook nog ruimte open te houden voor een ,,logisch" en een ,,taalkundig" subject [3]). En ook dan blijven er nog allerlei min of meer onregelmatige ,,Verschiebungen" mogelijk, naar zijn mening [4]). Zo moet ook Van Ginneken toegeven dat

---

[1]) M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, Paris 1946, dl. II, 437.
[2]) M. Merleau—Ponty, *Phénoménologie de la perception*[3], Paris 1945, 212.
[3]) H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte*[5], Halle 1920, 87, 198.
[4]) Het laatste boek over dergelijke ,,Verschiebungen", met veel litteratuur, is de dissertatie van Björn Carlberg, *Subjektsvertauschung und Objektsvertauschung im deutschen*, Lund 1948.

geen enkel van de vele voorbeelden, waarop hij zijn definitie van het subject en het praedicaat gebaseerd heeft, in „de schoolgrammatika" past [1]). Een veeg teken voor de theorie toch!

De lezer moge ons al deze lange uitweidingen ten goede houden. Het voordeel is, dat er op deze wijze althans enige bakens in zee verrijzen die ons waarschuwen voor een bepaalde koers. Welke richting dient nu echter wel gekozen? Hoe een definitie van het subject en het praedicaat te vinden, die wèl aan de methodologische eisen voldoet? We willen daartoe een poging wagen, en gaan daarbij uit van enkele feiten die algemeen worden aanvaard.

Wat is het praedicaat, zuiver taalkundig en zuiver structureel gezien? Het beslissende feit is hier, naar het ons voorkomt, dat met dit zinslid alle andere leden van de zin, zonder uitzondering, in relatie staan. Het subject, het object, de bepalingen, — al deze vormen zijn, elk op eigen wijze natuurlijk, weer van het werkwoord afhankelijk. Het praedicaat is het centrale moment van de zin. Het totale zinsschema, de gehele dynamiek die zich daarbinnen afspeelt, vindt hierin allereerst zijn motor en zijn laatste binding tevens. Van geen enkel ander zinslid kan ditzelfde op gelijke wijze worden gezegd. Natuurlijk bezitten de afzonderlijke syntactische constructies elk op zichzelf eveneens weer haar structuur, en bij de daarin ondergeschikte leden blijft de verbinding met het praedicaat dus indirect. Aan de algemeenheid van onze constatering doet dit echter niets af. Het praedicaat is essentieel een meerledige kategorie, kan men zeggen, en naar gelang van de omstandigheden kan het aantal leden van de ketting in principe onbeperkt toenemen.

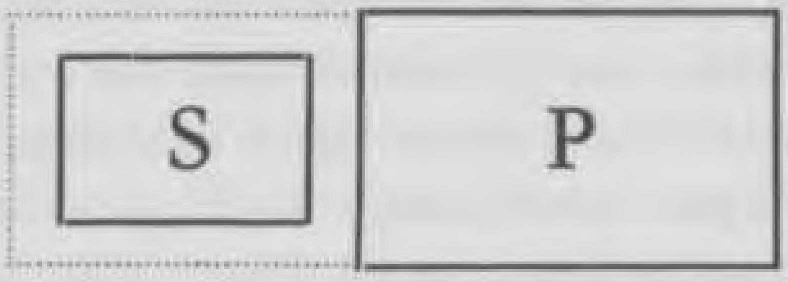
En nu het subject? Het karakteristieke feit is hier zonder twijfel, dat pas de verbinding van een subject met een praedicaat de zin tot werkelijkheid maakt. Deze constructie is in ieder geval nodig, maar dan ook voldoende. Het subject kan daarom, naast het praedicaat, voor de zinsstructuur als mede-constituerend worden beschouwd. De verbinding van een subject met een praedicaat is een zin. Wie subject en praedicaat zegt, spreekt zin, maar wie praedicaat en object, of praedicaat en bepaling zegt, noemt op zijn hoogst een zinslid, d.w.z. de uitbreiding van een reeds geformeerde zin.

Vat men deze beide partiële resultaten samen en tracht men dus zo goed mogelijk de structuur van de zin als geheel te omschrijven,

---

[1]) J. van Ginneken, *De kataloog van een taalmuseum*. Taalkundige afdwalingen, Nijmegen 1923, 96; V. Mathesius, *Zur Satzperspektive im modernen Englisch*, Archiv für das Studium der neueren Sprachen, 155 (1929), 202.

dan komt men ongeveer tot het volgende : Het praedicaat omvat in beginsel reeds het subject. Maar het subject realiseert pas het praedicaat, en daarmede de totale structuur van de zin.



Hoe vallen dergelijke merkwaardige verhoudingen nu precies op te vatten en te verklaren ? Van welk type is de geleding hier ? In welke orde bewegen we ons precies ? Het voornaamste punt is wel, dat ook hier blijkbaar weer het geheel aan de delen voorafgaat. Men stoot hier duidelijk allereerst op het syntactisch schema als zodanig, op de zin in zijn totaliteit. De structurele taalkunde bevestigt in dit opzicht dus geheel en al hetgeen de psychologie reeds heeft gevonden, naar we zagen. Maar bij een schema blijft het niet. Dit differentieert zich, en deze differentiatie betekent de gelijktijdige constitutie van het subject en het praedicaat. Het praedicaat is daarbij de meest omvattende component, maar zonder het subject kan deze niet bestaan. Het subject en het praedicaat zijn m.a.w. geheel contemporain. Zij constitueren elkaar. Er is geen moment een subject zonder dat daar ook een praedicaat tegenover staat. Het subject en het praedicaat zijn volkomen contemporaine, elkander constituerende en conditionnerende kategorieën. Van een logisch of psychologisch prius of posterius, zoals de vroegere theorieën meenden, is hier dus inderdaad geen sprake, zoals zoëven reeds op theoretische gronden werd vermoed. Een tweede conclusie betreft de aard der grammaticale kategorieën in het algemeen. Het zo juist beschreven differentiatieproces is er duidelijk een van functionele aard. En men zal dus de subjects- en de objectscategorieën die zich gevormd hebben ook moeten opvatten als functioneel (semantisch)-formele grootheden. Wie hier enkel bij de klankstroom blijft staan en dus b.v. het subject definieert als het zinslid dat in een bepaalde naamval staat of dat een bepaalde plaats inneemt in de woordorde, bereikt slechts een deel — en wel het ondergeschikte deel — der werkelijke verhoudingen. De waarde van een dergelijke constatering ligt uiteraard aan de negatieve zijde. De moeilijkheden aangaande het taalkundig subjects- en praedicaatsbegrip zijn juist ontstaan, omdat de wijze waarop het vraagstuk werd benaderd veel te pragmatisch en te

materialistisch was. Ook in de orde der grammatica zijn echter de functie en de vorm der kategorieën in beginsel één.

Brengen we tenslotte het verkregen resultaat nog een ogenblik in algemeen verband, dan kan men niet anders zeggen dan dat ook de practische inductie ons allereerst weer de orde van de taal als een orde sui generis doet kennen. Men kan deze daarom ook uitsluitend met de eigen taalkundige begrippen en de taalkundige termen zuiver en adaequaat beschrijven. Ook de logische en de psychologische analyse kennen b.v. aan de zin wel een zekere eenheid toe, maar deze eenheid — en met name ook de verhouding der componenten — wordt daarbij toch geheel anders gezien dan zoëven bij het syntactisch schema het geval was.

Misschien kan men zelfs nog een stap verder gaan en trachten de geconstateerde eenheid en de zelfstandigheid der taalkundige orde aan de hand der practische feiten nog enigszins nader te omschrijven. Blijkbaar immers is de orde der taal niet zelfstandig in absolute zin. Zij is duidelijk aan het denken gebonden. Het syntactisch schema, dat wij hebben beschreven, is in werkelijkheid niets anders, naar vooral de franse psychologische school heeft bewezen, dan het aspect, de vorm, het perspectief waarin de werkelijkheid door het subject wordt gekend. De 'Gestalt' van het schema is met dit kennen één, en resulteert onmiddellijk daaruit. In het schema raken het denken en de taal a.h.w. elkaar, zonder dat de ene orde de andere daarbij dwingend bindt. Ja, juist in deze dubbele afhankelijkheid, die in een ander opzicht weer een gebondenheid betekent, wordt een dergelijke verhouding vruchtbaar. Zo kan nu immers de ene orde de andere bevruchten en voortstuwen, zonder daarbij zelf ook maar iets van haar autonomie te verliezen. De zelfstandigheid en de onafhankelijkheid der taalstructuur kan men dus enkel in een relatieve en functionele zin verstaan.

Het denken staat voor de taal als voor een zekere opgave, als een norm — en wel een sociale norm ! — waaraan de psychische beweging noodzakelijk is gebonden. Maar het loon wacht dan ook onmiddellijk. Ook aan de partner biedt de taal de elementen waaraan hij behoefte heeft, en zo kan nu ook deze zijn verstaan opbouwen. „(Si) le langage est le corps de notre pensée, il n'est pas son oeuvre", schrijft Lavelle [1]). „Elle le trouve devant elle

[1]) L. Lavelle, *La parole et l'écriture*[10], Paris 1948, 28. H. J. Pos spreekt in dit verband van een „umwegiges Verstehen" ; *Ueber den Aufbau der grammatischen Interpretation*, Deutsche Blätter für Philosophie 1932, VI, 3 ; M. J. Langeveld, *Taal en denken*, Groningen 1934, 39.

aussi bien dans la parole que dans l'écriture : elle n'en a que la disposition. Il nous renvoie vers la pensée qui l'a formé afin de nous obliger à exercer la nôtre."

Of om hetzelfde nog eens anders te zeggen : We hebben zoëven de logische, de empirisch-pragmatische en de psychologische zinstheorie bestreden wegens de grensoverschrijding die daarbij plaats had t.o.v. de taalkunde. Maken we daarna echter van de verkregen vrijheid gebruik en stellen we op het eigen terrein zo goed mogelijk orde op de zaken, dan keren de teruggewezen aspecten langs een omweg toch weer terug. Men dient hier m.a.w. niet te onderscheiden om voorgoed te splitsen, maar als om tot een hogere synthese te geraken van waaruit men aan elk der standpunten weer het zijne kan toewijzen. „Distinguer pour unir" dus, maar ook weer een „unir sans confondre" [1]).

We hebben hieraan verder nog enkel een tweetal korte opmerkingen toe te voegen. Vooreerst dient dan nog gewezen op een andere, en wel een veel eenvoudiger analyse van de zinsbouw dan hierboven is verdedigd, en die toch eveneens van structurele opvattingen uitgaat, nl. die van Bally en ten onzent van A. W. de Groot [2]). Volgens hun gedachtengang kan elke syntactische verhouding, van welke aard die verder ook is, teruggebracht worden tot de relatie van een determinatum tot een determinans. Het speciale karakter van de subject-praedicaatsverhouding wordt hier dus ontkend. Constructies als *Dogs bark* en *Barking dogs* worden met name door De Groot geheel op dezelfde wijze behandeld. Men ziet, hoe op deze wijze dus de vroeg-negentiende-eeuwse zienswijze terugkeert, die we hierboven reeds bij de bespreking van het z.g. „praedicatieve werkwoord" hebben gezien. Het syntactisch stramien is weer tot één vlak teruggebracht. Bij Bally is het zeker ook wel dezelfde tendenz in het denken die daartoe geleid heeft als bij W. von Humboldt, Schleicher, Fr. Müller e.a., nl. het typisch logicisme, dat hij in zijn laatste boek gemeend heeft met het zuiver structurele standpunt te kunnen verenigen. Bij De Groot schuilt de moeilijkheid naar onze indruk echter in het algemene vormbegrip. De Amsterdamse hoogleraar blijft bij zijn analyse enkel staan bij de

---

[1]) M. Blondel, *La pensée*, Paris 1934, 450 (nr. 39).

[2]) Ch. Bally, *Linguistique générale et linguistique française*[2], Berne 1944, 102, 35 ; A. W. de Groot, *Zur Grundlegung der Morphologie und der Syntax*, Alg. Nederl. Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie 32 (1938), 146 ; —, *Structural linguistics and syntactic laws*, Word 5 (1949), 1-12.

aanschouwelijk-tastbare zijde van het taalphenomeen. „The sentence is a sound unit, a unit of intonation", zo definieert hij. Men ziet, hoe de betekenis en de speciale functie van de klanken hier dus onbesproken blijven, terwijl deze het toch zijn die de „sound unit" pas maken tot wat deze in werkelijkheid is : taal, en wel een bijzonder stuk taal. Zo blijft de synthese wel vaag en partieel [1]). Daarenboven vertonen ook de intonatieverschijnselen (evenals die van de woordorde) naar de nieuwere opvattingen duidelijk telkens een zeker reliëf. De subject-praedicaatsconstructie blijkt daarbij op een geheel ander, en wel een veel fundamenteler plan te liggen dan b.v. die van een substantief met een adjectief. Zelfs op grond van de zuiver morphologische kenmerken verdienen de grondfuncties van de zin dus reeds een speciale plaats in het systeem.

Rest tenslotte nog slechts de kwestie der possessieve flectie, die de aanleiding is geweest tot onze beschouwingen. Kan men bij een constructie als tontemboan *sisileṅ-ku* „het wordt door mij verteld" nu van een werkelijke flectie spreken ? Ontstaat hier waarlijk een zin, met een reëel subject en een reëel praedicaat ? Of ligt de gehele structuur enkel in de nominale orde ? De taak van de taal is, naar we zagen, de elementen te reflecteren waaraan zich het denken van de spreker heeft gevormd, en aan de hand waarvan ook weer de partner het zijne heeft op te bouwen. De zin legt daarbij de onverbrekelijke eenheid van het praedicaat en het subject vast. Welnu, aldus gezien kan het antwoord op de gestelde vragen niet onzeker zijn, naar het ons voorkomt. Er is o.i. geen enkele reden om aan de possessieve flectievormen het stigma van een volwaardige flectie te ontzeggen. Alleen wie zich door extra-linguistische overwegingen laat leiden of het indoeuropese taaltype voor het enig mogelijke houdt zal anders kunnen oordelen. Dat men bij de possessieve flectie voor een eigen stilistisch type staat, wordt daarbij natuurlijk niet ontkend. Misschien kan men het beste zeggen, dat de zinsstructuur in talen als het tontemboan minder dynamisch-dramatisch wordt opgevat dan in de indoeuropese talen geschiedt. De kategorieën van het subject en het praedicaat blijven naar verhouding meer met het oorspronkelijke totale syntactische schema één. Een wezenlijk verschil met het westers taalgebruik is daarmee

[1]) Aan Bally's these heeft zich een heel debat vastgeknoopt : N. Trubetskoy, *Le rapport entre le déterminé, le déterminant et le défini*, Mélanges-Bally 1939, 75 ; O. Funke, *Wege und Ziele*. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Bern 1946, 138 noot ; F. Mikus, *Le syntagme est-il binaire ?* Word 3 (1947), 32-8 ; H. Frei, *Note sur l'analyse des syntagmes*, Word 4 (1948), 65.

echter niet gegeven. Wil men dergelijke stilistische varianten ook in de terminologie vastleggen, hetgeen voor comparatieve doeleinden zeer nuttig zou zijn, dan zou men in het geval der indoeuropese talen wellicht van een „subject" kunnen blijven spreken, maar bij de possessieve flectie van een „subjectsbepaling", d.i. van een subject in de vorm van een bepaling, in dit geval dus van een genitivische bepaling. Ook in de west-europese talen komen dergelijke constructies overigens regelmatig voor. *Van koude beven; hij is van Lotje getikt; dat komt nu van je luieren; die skuit is van Piete-n-eteerd eworde* (Katwijks dialect); hgd. *Dieser Brief ist mir von meinem Bruder gebracht worden; vom Glanz vor ihm trenneten sich die Wolken* (Luther); fra. *combler de bienfaits; souffrir d'une maladie;* eng. *to be proud of, glad of; forsaken of God and men;* gri. ***εὐδαιμονίζω τινά τινος; χαλεπαίνω, ὀργίζομαι τινί τινος.***

J. WILS, Nijmegen.

THE COSMOGONY OF THE MALAY MAGICIAN

The cosmogonies of the pagan Malay world are all of them inchoate. Widely spread, for example, is an idea of Father Sky and Mother Earth. In the Moluccas Lord Sun or Lord Heaven impregnates Mother Earth. Old Balinese literature alludes to *Bapa (a)-kaça, babu prĕt(h)iwi* (Bijdragen tot de kennis der Oud-Javaansche en Balineesche theologie, R. Goris, Leiden, 1926, p. 131). And any attempt to reduce such an allusion to the level of an invocation by a primitive hunter to his "brother the crocodile" is probably unjustified, when in Malaya Father Sky and Mother Earth are not invoked by the ordinary magician but only by the sky-born shaman, for whom was reserved the honour of tree-burial and whose soul returns to the sky while the souls of common folk go to an underworld. Yet even if the myth ranks higher than primitive animism, this cosmogony postulates no creation of earth and sky out of nothingness. The nearest we get to such a postulate is the belief of the Dayak and the Malay in a proto-earth no wider than a tray and a proto-heaven no wider than an umbrella. But not before the Hindu and Muslim periods did the Malay magician attempt to frame any complete cosmogony.

The Muslim Malay knows that according to the Ḳuran the creation of heaven and earth from nothing was a greater work than the creation of man from dust. And the Muslim Malay magician is aware of the early *Tradition* that before the creation Allah was in cloud and created in darkness. He knows the Islamic mythology and speaks in his invocations of how

Before the Pen was sharpened,
Before the Ink was dissolved,
Before the Tablet bore script,
Before the beginning was laid,
Before the end was accomplished,
Before earth was spread out,
Before the sea was let down,
There was utter darkness and mist
And design was as yet desire . . .

Kalam belum di-ranchong,
Dawat belum hanchor
Loh maḥfuz belum tersurat,
Awal belum terletak,
Akhir belum jadi,
Bumi belum terhampar,
Langit belum terungkup,
Laut belum terlaboh,
Di-dalam gelap dzulmat,
Di-dalam kelam kabut,
Di-dalam 'asik maksud . . .

He has several variant accounts of the creation in his Muslim treatises. He knows the *Traditions* that say how angels were created from a bright gem, genies from smokeless fire and men from clay. The Malay version of the *Book of the 1000 questions* tells him how Allah concentrated (*tilēk*) upon a green gem till it dissolved and steamed, and the steam of it created seven heavens and the dust of it seven layers of earth. In the *Bustan as-Salaṭin* the story of the creation is elaborated as in the later *Traditions*, and the Malay meets the expression attributed by Neo-Platonism to God, "I was a hidden treasure but wished to be known and therefore I created the world". Allah in this version first created intelligence and He created the light of Muhammad from beauty and power (the attribute of power predominating) by which creation He brought into being existence out of nothingness. Then, continues the *Bustan*, God concentrating on this light of Muhammad caused it to distil drops that created the life of the Prophets, and from the life of the Prophets came the life of the Saints and from the life of the Saints came the life of the faithful. And God created a pure gem which became water and fire, and the fire caused the water to steam and from that steam came sky, sun, moon and stars. From the fire came wind that ruffled the water and created foam, and from foam came earth and sea. And Allah created the Tree of Knowledge and He gave the light of Muhammad the form of a peacock that flew to the tree and beholding its beauty mirrored knelt five times before Allah, wherefore men bow in prayer five times a day.

But in the lore of the Malay magician these Islamic myths of creation are joined with myths that are a legacy from Indian

missionaries cradled in Hinduism. And the final hotchpotch reminds one less perhaps of Islamic mythology than of ideas that have persisted in India from Vedic times. In the *Ṛgveda* (X 129) the poet pictures a time when "all was darkness wrapped in darkness; all was chaos and water. The One, the Germ, which was enclosed in emptiness, was born in glow; desire, mind's first seed, seized upon it .... Who can know whence this act of creation has arisen? The gods are later than the creation of this world." (*Religions of India*. Sten Konow and Poul Tuxen. 1949. p. 83). And an account by one Malay magician (quoted in Skeat's *Malay Magic*, p. 581) runs — "When darkness was wrapped in mist and mist in darkness, before earth bore the name of earth or sky the name of sky or Allah the name of Allah ... there was manifested of His own accord the Creator of the worlds and He was the Ancient Magician (*Pawang yang tua*). Then there was manifested in Him desire and His seed pierced the seven tiers of earth and the seven tiers of heaven and shook the Throne". And in a Perak charm-book (Maxwell Malay MS. 106; Royal Asiatic Society, London) God is later than the Magician I AM (*Pawang sedia*), and the Hindu deities, Brahma and Shiva, are born after Noah's flood.

The Indian myth is further developed in the *Śatapatha Brahmana* (XI 1,6, i ff.) — "In the beginning this universe was nothing but water. The waters asked, 'How can we be reproduced?' So saying they performed austerity. A golden egg came into existence. It floated about for a year. Then a male (*puruṣa*) came into existence, who was Prajapati, the Creator. He divided the golden egg". Clearly reminiscent of this is a passage in the Perak charm-book describing how a (?) round-frame-of-creation (*baluh jadi*) was cleft in twain by the Magician to bring into being sky and earth and water and wind.

According to the *Śatapatha Brahmana* the order of creation was water, then foam, then earth, and this tentative science is echoed in an invocation addressed by the Malay magician to the ore on a tin mine (Skeat, *op. cit.*, pp. 265 and 618) —

> Peace be unto you, o tin-ore!
> What was dew became water;
> What was water became foam;
> What was foam became stone;
> What was stone became ore.

As-salam 'alaikum, hai bijih!
Asal embun menjadi ayēr,
Asal ayēr menjadi buih,
Asal buih menjadi batu,
Asal batu menjadi bijih.

In the cosmogony of the Perak charm-book already cited we have traced a fiction borrowed from the *Ṛgveda* that the gods are later than the creation of the world [1]). According to the jumbled Perak account it was after Noah's flood that a mortal, becoming the first human magician (*Pawang Tua*), had eight grandsons, four of them Batara Guru (Shiva the Teacher), Batara Kala (Shiva the Destroyer), Berma Sakti (Brahma) and Saktimuna being magicians upon land and four of them, Sedang Berima, Sedang Buana, Bujang Juara (the Young Cockfighter) and a Raja of the Sea being magicians at sea.

Now Saktimuna, the great serpent with a Sanskrit name, plays a prominent part ih the folklore of Palembang (*Miscellanies*, Sumatran Mission Press, Bencoolen, 1822, vol. 2) and Minangkabau (*Sejarah Melayu*, ed. Shellabear, ch. 2) and also in the cosmogony of the Perak charm-book and of the Selangor magician (Skeat, *op. cit.* p. 582). Indian and Malay legends both tell of a serpent being slain by royalty; the Malays say it was by means of a blade from the sacred waters of Mandakini (below Mt. Kailasa); a Ujjain legend says that the slayer was a grandson of Indra. The *Ṛgveda* frequently refers to the killing of a serpent by Indra, the god of thunder, who thus released water for the fields; and commentators interpret the serpent to be a cloud. This would explain the popularity of the Saktimuna legend among Malay agriculturists in Hindu days when their rulers were often incarnations of Indra. But for the cosmogony of the Muslim magician the Saktimuna cursed by Shiva for treachery is important only as an avatar of Jan who in the Ḳuran was a serpent and in Islamic mythology is the father of all djinns and was cursed by Allah.

There is yet another link between the cosmogony of the Malay magician and Hinduism. The *séance* of a Kelantan shaman opens with a recital of the story of the creation followed by the worship of Mother Earth, Father Sky, Shiva and Allah, and a concluding

[1]) So, too, from an Indian source may have come the Batak notion that Batara Guru, Soripada and Mangala Bulan are subordinate to a Lord of Creation.

asseverance (now in Sufi terms) of man's union with God (*Malay Poisons and Charm Cures*, J. D. Gimlette, 3rd edition, 1929, pp. 82-90, 275-280). The order of this ritual is due to tantric influence, which the Muslim may have adapted to his purposes in India, though the Kelantan invocations bear strong traces of more immediate influence from Java.

That the account of the creation in Maxwell's Perak charm-book is old is corroborated by the fact that in it the Primal Magician claims the Sanskrit description of *Dēwata Mulia Raya*, a common expression in 15th century literature and an equivalent for *Allah subhanahu wa-taala*. And the account goes on : "To this day the religion of Shiva the Destroyer differs from that of Shiva the Teacher", a gloss suggestive of Hinduism being a contemporary religion or at any rate of days when interest in Hinduism was still alive. I summarize here its account of the creation : —

First to be made manifest (*tajalli*) was the Magician I AM (*Sedia*) and concentrating he saw sky, Tablet, Throne, sun, moon, stars, clouds, heaven and hell, the world, the atmosphere, djinns, men, Iblis and the Angels, and he desired that they be made manifest. God created the Magician-that-was-in-the-beginning (*Pawang asal*) and He created light, and *Pawang asal* broke light and there appeared fire, wind, water, clouds and sky. According to some magicians all was yet sea, and sky was of the breadth of an umbrella. And there was created a bird. And the Magician I AM asked the bird, "Who am I ?" The bird answered, "I know not". And the Magician I AM replied, "The magician I AM, and thou art *Pawang Asal*, and from thee shall come magicians, the universe and all that is therein, djinns and man, devils and Iblis and charms and candles and incense, rice and rice-paste and tabu-signs (*gegawar*)". Then the Magician split the frame of creation (بالوح جَدْ = ? *baluh jadi*), whereat there came into being sky and earth, water and wind, and earth first became hard. And the Magician I AM bade the bird review the world, and the bird returned and said, "I saw nothing but a seed (*lembaga*) in the ocean and it was girt round about". And the Magician replied, "That was the seed of earth and it is girt by Mt. Kaf. Go and sprinkle ricepaste on that mountain and on that seed, and wherever there is a gap (*lumpang*) hang tabu signals". Then the Bird did as he was bid and in six moments flew back and related how the barrier had become a green wall and the seed was spread out colourless until sprinkling made it break into

many hues. And where there was a gap, the bird had hung tabu signals to prevent the entry of wind and sea for seven days so that earth should not dissolve. Then the Magician I AM said to the Magician-who-was-in-the-beginning, "Thou wilt take my place and thy title shall be Shaikh of the Wild (*belantara*) and thy partner (*kapit*) shall be Tun Tiarabēh G.ndi (تيارابيه ݢندي) [1]. I am Almighty God (*Dēwata mulia raya*). Whatsoever thou desirest, call upon Me". Then Tun Tiarabēh G.ndi bore to the Shaikh of the Wild four children, Dualhima (دوالهيما), lord of mountain and forest, Dualjana, lord of clearings and wold, Tang Tani, lord of fields and inhabited places, Sang Juna (= Ranjuna), lord of the sea. There came a call from heaven and all mounted to heaven.

Now when Jan rebelled against Allah, only the family of Imam Jemala (or ? Jamal), great-great-grandson of Sang Raja Berangga Sakti, who came from heaven, was spared by the angel hosts, and his descendants became fairies and godlings (*peri, chendera, indera, dēwa, mambang*), while the descendants of Iblis became infidel djinns and devils. And God bade three great djinns from heaven, Adzaji', Adzazul and Abibi, rule over the descendants of Imam Jemala.

After Noah's flood, a mortal became the Ancient Magician (*Pawang Tua*) and begat four sons, the second Magician I AM (*Pawang Sedia*), the Magician of the Beginning (*Pawang Mula*), who guarded clearings and workers in iron, the Efficacious Magician (*Pawang Sidi*) who could foretell and forefend (*tenong dan tilēk*) and the Magician who trusted in God (*Pawang Tawakkul*) and offered no sacrifice (*genggulang*). And the second Magician I AM begat eight sons (*vide supra*). And when one of them Saktimuna was cursed by (his brother) Batara Guru, he entered the sea and Batara Guru brought Bujang Juara ashore in his place. And Batara Guru begat four children who were respectively *dēwa, mambang, chendera* and *indera* and three who were a djinn, a fairy (*peri*) and a mortal. None of them are visible.

Such are the composite views of the Perak magician on the creation of the universe and all that is visible and invisible.

R. WINSTEDT, LONDON.

[1] Can this be a corruption of Bhairavi Chandi, "The Terrible, the Fierce", names of Shiva's consort, Kali ?

كنڠ٢ن كفد ڤروفيسور ڤن رعكل.

ڤروفيسور ڤن رعكل يڠ مليا!

دڠن سݢل سنڠ هاتي ساي منريما اجاكن
ڤنيتيا ڤربيتن بركس ڤرياءن انتق ممڤراڠاتي هاري
ظاهر ڤادوک توان براسي ٨٠ تاهن اين يايت اجاكن
سقدر انتق ميتاكن ڤرساءن هاتي سنبلڽ ساي ترهادڤ
كفد ڤادوک توان.

ساي كتاكن داتڠ دڠن سݢل سنڠ هاتي
ساي منريما اجاكن ايت كارن سڤنجڠ كرج برسام انتارا
كيت براد امڤت تاهن لماڽ بايت د تاهن ١٩٢٢
سمڤي تاهن ١٩٢٦ فد ساي هاڽله منڠڬلكن كنڠ٢ن يڠ
مڽنڠكن هاتي بلاک:

ترايڠتله ساي كفد رومه ڤادوک توان كوترودسي
سڤنجڠ تمڤت ساي توان تريما ڤرتام كالي دڠن راما تاما سكالي
سهيڠڬ سݢل شک وسݢل يڠ مول٢ن بركمبڠ٢ دالم هاتي ساي
هيلڠله بلاک سڤرتي ثلج دتيمڤا ڤانس دان ترڠله چواچ
انتق كرج برسام امڤت تاهن لماڽ سڤرتي تله ترسبوت داتس
تادي.

ترکنڠله نول ساي کڤد کلقسيتيڠ يڠ کدڠرن تتاڤي
برسنه ايت تمڤت کيت کرجا کالي برتوکر ڤکيرن دان ڤنداڤت برتاه
تمبه منمبه سمڠت منمبڠ ڤڠکڠ کرج برسام کيت ايت رنچق
منداتڠکن حاصل يڠ ممواسکن سکالي سڤرتي ڤات کمدين برکالي
کڤد ساي کتيک برتمو کمبالي د اند نيسيا دڠن بکس مريد٢
کيت يڠ سده منجادي ڤڠاوي يڠ تڠکي٢ ڤڠکتڽ بهکن اد يڠ
سده منجادي توان بسر د دايره٢.

يا، ڤروفيسر ڤن رڠکل، ساي براني برکات
مڠتاکن جک کرن کرج برسام انتار کرجاءن بلند دان
اند نيسيا دالم وقت يڠ اکن داتڠ سڤرتي کرج برسام
انتار کيت برد وا ايت دڠن ڤرچاي ممڤرچاياءي دان حرمة
مڠحرماتي سرتا ممبري کبيبسن کڤد کدوا بله ڤيهق دڠن
سلواس٢ڽ، تنتوله بوهڽ اکن ممواسکن فول کڤد کدوا ڤيهق
بڠس کيت.

سبنرڽ ڤروفيسر ڤن رڠکل کڤرچاياءن يڠ بسر
د ملائ توان برباکن کڤد ساي ايت کرڤ کالي منداتڠکن کسکارن
يڠ بوکن سديکت کڤد ساي مثلڽ کتيک ڤاده توان ممڤرچاياکن
کڤد ساي ممبري کولياه تنتڠ بهاس ملايو کڤد مهاسيسوا٢
يڠ سده همڤير منجادي دوکتور سڤرتي توان٢ اسسر، دريوس
ڤيڤر برخ دان سنسي مک اچڤ کالي ساي منداڤت کسکارن
بسر دالم حال منجواب ڤرتنياءن٢ يڠ دکموکاکن اوله توان٢
ايت، ڤرتنياءن يڠ ملاڤوءي ڤڠکيرن ساي ڤرکارا٢ يڠ بياسڽ ساج
تتاڤي ستله ساي ڤيکيرکن دالم٢ د رومه - بياسڽ ساي ممڤت تڠکه
منجواب سمڤي مڠکو برايکتڽ - ياتله کڤد ساي کبياءن ڤرتنياءن
ايت سکالي٢ مڠنائي ڤنچولين يڠ لوار بياس کالي ترهادڤ لڠکڤ
نحو دان معاني.

تتاڤي والوڤون دمكين، ڤروفيسور ڤيڠول ساي
برتريما كاسيه سكالي كند توان كارن دڠن جالن دمكين ساي
ترڤقسا منمبه ڤڠتهوان ساي ڤرل سورت منولس دان لاءين٢.
ڤندڤتن كڤرچاياءن يڠ توان لمڤهكن كند ساي ايت عاقبتڽ
تا الاءين هاڽله كبهاڬياءن جوا. بهكن بيل كڤرچاياءن ايت
تا اد عاقبتڽ بيسالة كورڠ مبنتوكن كند كن ڤيهق يڠ
برسڠكوتن. اوله سبب ايت انس كڤرچاياءن فاده ك توان ايت
سکالي لاڬي ساي اوچڤکن تريما كاسيه يڠ تياد برهڠڬ.

تريما كاسيه ساي ايت برتمبه لاڬي بسرڽ جك
ساي كنڠكن فرل براڤ باءيقڽ ڤرتولوڠن توان كند ساي
دالم حال ساي مننتوت علم باڬي دبري ساي سنديري. كارن
ڤمڤينن فاده توان جالن يڠ ڤنجڠ منجادي رڠكس، ڤمندقن
يڠ سامر منجادي جلس. تيدق سديكيت بواه فيكرن توان
يڠ جادي ڤنونجق جالن باڬي ساي، جاءوه دري مان كرنتن چنتا
تلادن.

ڤروفيسور ڤيڠول! فد كتيك برڤيسه كات٢ اين
دالم بولن اين اكن تربيت فاده توان سوده براوسي ٨٠ تاهون.
سمڤورن اوسي ٨٠ تاهون ايت دڠن سنديرڽ سوات رحمة
توهن عز وجل يڠ هاروس دهرڬاءي سكالي. هاڤله سديكيت
كچوالي همب الله يڠ منچڤاي نعمة ايت. برتمبه بسر لاڬي ارتين
نعمة يڠ ممكولن ايت جك دابڠت فول بهوا دكت اوسي ٨٠
تاهون ايت فاده توان سڠڬوڤ ساي دعمرن ڤروفيسور فيڠيمله
جوك لاڬي دافت مڠمنوكن نسخه يڠ دتڠڬلكن اوله المرحوم
بسر ڤروفيسور سنوق هرخرونيي. بوكنكه ايت سوات كيتاءن
تهو لسماعيت بكرج فاده توان سكلر٢ بوكو دكتاكن تا كنجوڠ
فادم اداڽ! لبه٢ مڠبڠت كصحاتن توبوه فاده توان ايت
بوكنكه سده فاتتڽ كيت مڠوچڤكن سبحان الله والحمد لله!

مک برسام٢ دڠن اچاڤن برشکور ايت بوليهله کيراڽ
نده‌هاريڤ مولوده فاده کتوان يڠ کدلاڤن فولڠ اين ساي مڠهرڤکن
اچاڤن ساي فولڠ ممبري سلامت فاده کتوان سمبيل بردعا کهداڤن
قاضي الحاجة محمد٢ هن فاده کتوان هندقڽ من العائدين
والفائزين جوا براڤ لماڽ لاکي اداڽ!

دڠن اين ساي سداهيله ڤرکتاءن دان اچاڤن
ساي يڠ رڠکس اين. ادڤون سببڽ ساي تاء داڤت مڠهوراي
ڤرکتاءن ڤنجڠ يڠ برموله سڠݢاي ساي جوک ايکوت مڠرکتاکن
سوات مسئله يڠ برکناءن دڠن علم ڤڠتهوان دالم برکس
ڤربوئن اين ايله کارن کسمڤيتن وقت دان کسيبوقن ݢرج
جوا برهوبوڠ دڠن ڤنربيتن سوات کتاب يڠ ساڠت دبوتوهکن اوله
مشارکت اندونيسيا فد مس اين. معاف! ترما معاف!

محمد زين

TAALSTRUCTUUR EN DENKWIJZE

In de geschiedenis van het contact van het Westen met uitingen van andere culturen en vreemde gedachtenwerelden zijn verschillende stadia te onderscheiden.

Daar is de eerste ontmoeting, die nauwelijks de naam van contact verdient. Zij uit haar volledig gebrek aan begrijpen in een hautain schouderophalen, in een medelijdende glimlach hoogstens. Men ziet het vreemde ; en uitsluitend het vreemde. Men vindt het een afwijking van de normale menselijkheid. Het is de tijd van de „rare Chinees", met aan de andere zijde zijn tegenhanger in de „barbaarse duivel uit het Westen".

Dan is er de tijd van het enthousiasme der romantiek over de nieuw ontdekte wereld. Ontsluiting van tot dan toe practisch onbetreden gebieden en ontwikkeling der taalwetenschap leggen schoonheden open, waarin men onder de bekoring van het nieuwe en vreemde het algemeen menselijke ontdekt. Men meent den mens in zijn natuurlijke toestand, onbedorven, gevonden te hebben. Men vindt overal parallellen met het beste, dat het Westen ooit vermocht te schenken.

En weer slaat de balans terug naar het andere uiteinde. Lévy-Bruhl komt in aanraking met Chavanne's vertaling van een Chinees historicus en wordt getroffen door de volkomen anders geaarde denkwijze. Het is de eerste aanleiding tot wat zijn levenswerk zal worden : de bestudering der „mentalité primitive". Anderen volgen op menigerlei gebied : Granet met zijn „Pensée Chinoise", Betty Heimann met haar „Eigenart indischen Denkens". Men is weer een stadium verder. Er is meer kennis van de andere wereld, meer indringen in haar eigen leven, haar typische hoedanigheden, haar eigen wezen. Met een gelukkige inconsequentie ten opzichte van zijn eigen premissen, die immers vaak, vooral in de eerste publicaties, een radicaal andere geaardheid bij de bestudeerde gedachtenwereld en bij die van den Westersen onderzoeker veronderstellen, tracht men zich te ontdoen van eigen

ideeën en vooronderstellingen, om zich in de andere mentaliteit in te voelen en de andere denkwijze na te denken.

En toch is het nog steeds een uitslaan uit het evenwicht. De reactie blijft niet uit en zet zich tot op heden door. Bijzonder opmerkelijk zijn in dit opzicht de posthume ,,Carnets" van Lévy-Bruhl, gepubliceerd in wat eens zijn tijdschrift was, de Revue Philosophique. Hij, die zich nog in 1931 van hardnekkige opwerpingen had afgemaakt met de begrijpelijke, maar wetenschappelijk onverdedigbare bewering, dat hij een bepaalde kwestie niet in behandeling kón nemen ,,sans abandonner la conception de la mentalité primitive que je crois conforme aux faits, la méthode que je suis depuis le début de ces travaux et enfin les résultats qu'elle m'a permis d'obtenir" [1]), — hij bekent met een eerlijkheid, die zijn wetenschappelijke naam volkomen herstelt en hem eer aandoet, dat hij nu ziet, hoe hij de feiten te veel heeft ,,doen spreken" (faire parler), in plaats van ze uitsluitend te ,,laten spreken" (laisser parler). Hij is nu overtuigd, en het stelt hem in staat, ,,iets dichter bij de waarheid te zijn dan 20 jaar geleden", dat ,,la structure logique de l'esprit est la-même dans toutes les sociétés humaines connues, comme elles ont toutes une langue . . . ." [2]).

Het is te verwachten, dat, waar de meester is voorgegaan, vele leerlingen zullen volgen. Het zal tot resultaat hebben, dat de slinger die zich bewoog van uiterste tot uiterste, langzamerhand zijn evenwicht gaat vinden ; dat we komen tot een uitgebalanceerde, een evenwichtige beschouwing van het vraagstuk der verschillen in denken en geestesleven.

Dan kunnen we rustig de verschillende gebieden van dat geestesleven onderzoeken zonder het vooropgezette doel, er een bewijs vóór de ,,Eigenart" in te vinden. Want deze laatste preoccupatie, die alleen op de verschillen, of de schijnbare verschillen, let, heeft onder meer dit grote nadeel : dat men een aantal gegevens uit het geheel licht, zonder oog voor hun quantitatieve of qualitatieve belangrijkheid ten opzichte van de andere, en daarmee een nieuw geheel opbouwt. Hetgeen daaruit resulteert, moet noodzakelijkerwijze een kromgetrokken werkelijkheidsbeeld zijn.

Het is verlokkelijk, te tekenen met contrasten. Dat baart ver-

---

[1]) L. Lévy-Bruhl, *Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité Primitive*, Paris 1931, Préface.

[2]) Les ,,Carnets" de Lucien Lévy-Bruhl, Revue Philosophique t. 137, année 72 (1947), p. 257-281.

rassing ; dat trekt de aandacht. Het is gemakkelijker ook, de lijnen dik aan te zetten en in zwart-wit de kleurennuances te elimineren. Maar het is niet de gehele werkelijkheid, die men zo krijgt. Het is soms een caricatuur. Er is een groot gevaar, dat men, beginnend zijn werk een study in contrasts te noemen, zoals Betty Heimann haar Indian and Western Philosophy [1]), zich aan zijn titel verplicht acht, alleen maar contrasten te zien en alleen die elementen op te nemen, welke tot de contrasterende werking bijdragen.

Er is hier in zekeren zin een parallel verschijnsel met dat der ontwikkeling van de ethnologie. De ene alles verklarende theorie wisselt de andere af, met imposante aanvoer van feiten en interpretaties van feiten. En daarbij heeft men het gevoel, meegesleept te worden in een bepaalde richting, de component van een aantal generalizeringen, welke men vagelijk aanvoelt als onvoldoende verantwoord. Er ontstaat een groeiende behoefte, eens rustig bezijden die stroom te gaan staan en, voorlopig niet generalizerend of synthesen bouwend, zich onbevangen met het onderzoek der werkelijkheid bezig te houden.

Het is niet toevallig, dat zowel op het gebied der ethnologie als op dat van het onderzoek naar denkwereld en denkwijzen de algemene theorieën en de „sweeping statements" zo vaak te voorschijn kwamen uit de studeerkamer, en de reactie erop van hen uitging, die, in onmiddellijk en langdurig contact met de werkelijkheid, haar zo geheel anders of van zoveel groter rijkdom en verscheidenheid zagen dan in het hun voorgehouden beeld.

Wat we hier dus nodig hebben, en waar we langzamerhand ook aan toe schijnen te zijn, al zal de verleiding tot simplistische synthesen sommigen nog wel eens te sterk zijn en de mode nog een tijd lang doorwerken, is : rustig deel voor deel van het betreffende gebied grondig onderzoeken met open oog voor de vele kanten van de werkelijkheid en gevoel voor hun reële verhouding onderling, quantitatief en qualitatief.

Een gebied, dat op de eerste plaats in aanmerking komt voor studie van de denkwijze is de taal in haar grammaticale en logische structuur, in haar functie van weergeven van begrippen en van het denkproces. Deze opmerking kan bijna overbodig lijken ; zij is het toch geenszins. Want veel minder dan men zou verwachten

---

[1]) Betty Heimann, *Indian and Western Philosophy, a study in contrasts*, London 1937.

heeft men zich bezig gehouden met dit middel tot uitdrukking van de gedachte, en wel om te zien : niet zozeer, welke gedachten men wil uitdrukken of wat men wil meedelen, maar : *hoe* men dit doet.

Verklaarbaar is deze nalatigheid voor een deel wel. Zij, die zich met „de primitieve mentaliteit" in het algemeen bezig hielden, waren uit den aard der zaak niet in staat, zoveel kennis van een aantal talen uit dat onmetelijke gebied te verwerven, dat zij omtrent de logische achtergrond van elk zich een gefundeerd oordeel konden vormen. Het was één der nadelen, aan het opstellen van voortijdige synthesen verbonden.

Voor hen, die zich met een nauwer omschreven cultuurgebied bezig hielden, gold deze moeilijkheid in mindere mate. We zien dan ook, dat B. Heimann, die zich tot het Indische denken beperkt, ook de taalstructuur in haar bewijsmateriaal betrekt. Helaas echter zeer terloops en met wel duidelijk het kenmerk van een zekere oppervlakkigheid, die in meerdere of mindere mate haar gehele studie aankleeft.

De neiging tot coördineren in plaats van subsumeren is inherent, zegt zij, aan de Indische denkwijze, welke „ondanks alle vooruitgang in de denkmethode nooit de oorspronkelijke primitieve grondslag heeft verlaten" [1]). Een karakteristiek voorbeeld daarvan is te vinden in de taalstructuur. „Die indische Sprache, auch das Sanskrit, hat einen starken Hang zur Nebenordnung, nicht Unterordnung." [2]).

Er ligt een onaangename vaagheid in deze uitdrukking „die indische Sprache". Zijn daar in het algemeen alle, of ten minste alle belangrijke in India gesproken talen mee bedoeld, Indo-Germaanse zowel als Dravidische ? We voelen ons gedrongen, ons oordeel op te schorten totdat er meer gedetailleerde voorbeelden zijn aangehaald, temeer omdat het enig aangehaalde niet sterk is van overtuigende kracht. Zij beroept zich namelijk op de Sanskrit-compositie, waarin het „naast-elkaar" als typische uiting van het Indische, in den grond steeds primitieve denken duidelijk aan den dag zou komen : de delen, alle in substantief-vorm, ongedeclineerd naast elkaar. Een voorbeeld van een uit achttien delen bestaand compositum wordt ontleend aan Subandhu's Vāsavadattā en een tweede aan Bāṇa's Kādambarī, met de lichtelijk overdreven be-

---

[1]) Betty Heimann, *Studien zur Eigenart indischen Denkens*, Tübingen 1930, p. 4, 218.

[2]) id., ibid., p. 18.

merking, dat zij voor Indische begrippen overigens nog kort zijn.

Erg geslaagd is deze argumentatie niet te noemen. Wel geeft ze inzicht in de oppervlakkige wijze, waarop vaak in deze studies wordt te werk gegaan. Men kan beginnen met zeer gegronde bezwaren te maken tegen de keuze van deze voorbeelden als representatief voor het Indische denken. Deze composita zijn niet alleen uit een vrij laat stadium van het Sanskrit, waarin men toch niet kan verwachten, het primitieve denken het best tot uiting te zien komen; ze zijn ook ontleend aan een bepaald soort zeer gekunstelde litteratuur, de sprookjesromans in kunstproza, die eveneens onmogelijk kunnen gelden als onvertroebelde weerspiegeling van de Indische denkwijze.

Doch men kan, daargelaten de speciale aard van de gekozen voorbeelden, in het algemeen de vraag stellen: Kan men de Sanskrit-composita in hun eenvoudige en veel gebezigde vorm als specimina van coördinerend denken beschouwen? Moet men, bij vergelijking van „zon-beschenen" (als men ons dit Germanisme een ogenblik wil vergeven) met „beschenen door de zon", in het eerste geval tot coördinerend, in het tweede tot subordinerend denken besluiten en het aan deze uitdrukkingen beantwoordend denkproces als verschillend zien? We geloven, dat een nevenstelling der woorden geen afdoend bewijs is voor een nevenstelling der begrippen. En bovendien kan de onderlinge plaatsverhouding der woorden ten opzichte van elkaar een bepaalde afhankelijkheid uitdrukken en doet ze dit in het onderhavige geval zonder enige twijfel. Men kan in zulk een compositum geen twee woorden van plaats laten verwisselen zonder de betekenis te veranderen.

De Indiër zelf maakt ook duidelijk onderscheid tussen de werkelijk coördinerende composita (dvandva) en de andere (bahuvrīhi, tatpuruṣa enz.). Hij zal, om een compositum te verklaren, onmiddellijk zijn toevlucht nemen tot een relatieve zin. Hetgeen in de veronderstelling van B. Heimann zou betekenen, dat hij van coördinerend op subordinerend denken overspringt, omdat dit hem duidelijker zou zijn!

De taal is een instrument tot uitdrukking van de gedachte. Maar zij is een instrument; en niet identiek ermee. Men werkt met een onbewezen postulaat, zou men de taal als adequate uitdrukking van de gedachte willen beschouwen; een postulaat, dat door de persoonlijke ondervinding van ieder, die er mee geworsteld heeft, zijn gedachten onder woorden te brengen, weerlegd wordt. Dit

instrument, dat tot zijn bijzondere vorm misschien voor een deel toevallig is gekomen, heeft zijn weerstand; het is niet tot elke nieuwe nuance en tot elke verandering onmiddellijk herkneedbaar. Ontwikkeling van het denken werkt met de gegeven taal en tracht haar te gebruiken zo als ze is. Slechts langzaam en met veel moeite past de taal zich aan aan nieuwe behoeften van het denken, waarin bepaalde vormen meer in gebruik komen dan te voren. En zo goed als altijd bestaat er een spanning tussen de gedachte en de uitdrukking ervan in woord en zin.

Er is dus steeds bezinning, en beheersing van de drang naar algemene conclusies, van node, wanneer men van taalstructuur op gedachtestructuur wil overschakelen.

Ook Granet in zijn werk: La Pensée Chinoise, gaat in dit opzicht niet vrij uit. Maar zijn behandeling van schrift en taal [1]) is toch veel degelijker dan de juist vermelde van B. Heimann. Met duidelijke voorbeelden bewijst hij de neiging naar het concrete, welke in de Chinese taal zo opvallend naar voren komt. Het evocatieve vermogen van vele woorden is bijzonder groot. Een woord, dat wij misschien met grijsaard zouden weergeven, roept bij hen allerlei beelden op, welke met hoge leeftijd verbonden zijn: verval van krachten, behoefte aan ondersteuning, voorbereiding op de dood door het gereed houden van materiaal voor de doodkist en vele meer. Het beeldkarakter van het schrift en het ontbreken van vervoeging en verbuiging, van affixen en van uitgangen in deze monosyllabische taal, althans in haar tegenwoordige vorm, maken haar wel zeer moeilijk hanteerbaar voor het uitdrukken van abstracta.

Doch ook hier moet men weer voorzichtig zijn met zijn conclusies en vooral niet begripsvorming en begripsuitdrukking als geheel verschillend in het Westerse en in het Chinese denken voorstellen. Wanneer men in een taal niet de mogelijkheid bezit, te zeggen: De wijsheid is een deugd, doch aangewezen is op een uitdrukking als: De wijze man wordt alom geprezen, dan wil dat nog niet zeggen, dat het denken, dat aan de laatste uitdrukking ten grondslag ligt, geen abstractie kent. Het is wel degelijk de bepaalde en dus in zekeren zin geïsoleerde, geabstraheerde, eigenschap in den concreten mens, welke hem „wijs" doet zijn, die bedoeld wordt; al laat men haar dan ook in haar subject en geeft men haar niet,

[1]) Marcel Granet, *La Pensée Chinoise*, Paris 1934, p. 32 ss.

althans niet in de taal, een zelfstandig bestaan als ,,wijsheid".

Wanneer Granet zegt: La langue chinoise n'apparaît point organisée pour noter des concepts [1]), dan neemt hij concept in de zeer speciale betekenis van begrip van een bepaalde graad van abstractie òf hij gaat in zijn uitspraak veel verder dan zijn materiaal hem veroorlooft. Hij wijst er op, hoe het Chinees geen woord voor ,,grijsaard" in het algemeen heeft, maar wel een woord, dat door het oproepen van allerlei beelden in zijn geheel overeenkomt met ,,une notion quasi singulière, celle de: vieillard de soixante à soixante-dix ans" [2]). Doch springt niet onmiddellijk in het oog, dat we hier te doen hebben met slechts een graadverschil in algemeenheid? Men heeft geen woord, dat geldt voor alle oude lieden zonder beperking; men heeft er wel een, dat geldt voor *alle* oude lieden van 60-70 jaar! Hier spreken van een ,,notion quasi singulière" is misleidend.

De begrippen, door de woorden uitgedrukt en bij de toegesprokene opgeroepen kunnen in deze taal veel rijker zijn van inhoud en rijker aan gevoels- en gedachte-associaties. Doch dat het woord ,,bruidsjapon" bij onze grootmoeders waarschijnlijk een heel wat voller beeld en rijker gamma aan gevoelens heeft opgeroepen dan bij onze zussen uit een meer nuchtere en zakelijke tijd, maakt het nog niet tot de representant van een andersoortig denken. De aanschouwelijkheid kan veel sterker, de concreetheid veel groter zijn dan in bepaalde ter vergelijking aangehaalde talen of uitdrukkingswijzen in het Westen. Maar het is een meer of minder van een overal aanwezige eigenschap van het denken.

Er zijn hier twee dingen noodzakelijk, willen we tot een reële weergave van het denken in de verschillende culturen komen: het vermijden van veel te algemene en voorbarige uitspraken; en het zich wel bezinnen op de betekenis van de woorden, die men bezigt.

Het loont b.v. de moeite, na te gaan, in welken zin men in deze litteratuur het woord ,,abstract" en ,,abstraheren" gebruikt. Men vindt het er, en helaas vaak zonder voldoende onderscheiding: voor het beschouwen van het algemene in het individuele; voor het streng gescheiden houden van onderling verschillende begrippen; voor het substantiveren in de gedachte van eigenschappen en ver-

[1]) Marcel Granet, *La Pensée Chinoise*, Paris 1934, p. 82.
[2]) id., ibid., p. 37.

houdingen, die als zodanig geen zelfstandig bestaan hebben. En gewapend met deze kennis kan men met vrucht zijn aandacht richten op de sophismen, die uit de vermenging dezer verschillende „abstracties" te voorschijn komen.

Er is dus, naar uit het voorgaande moge gebleken zijn, bij de gezaghebbende auteurs wel begrip geweest voor het belang van de taalbeschouwing om te komen tot enig inzicht in de wijze van denken. Dat het gepresteerde hier echter tot tevredenheid stemt en dat hier reeds genoeg gedaan is, — we zouden het niet durven beweren. Er ligt hier nog veel werk ongedaan. Met name op het gebied der Indonesische talen kunnen we nog weinig onderzoek in deze richting aanwijzen.

Dr. Moelia was in zijn behandeling van het primitieve denken, zoals gezien door de moderne wetenschap [1]), een der eersten om hier zich mee bezig te houden, zij het ook in het voorbijgaan en practisch zonder gedetailleerde voorbeelden aan te halen.

„De taal", zegt hij, „biedt (hier) .... het beeld van een zeldzamen rijkdom aan woorden en zegswijzen, die concreetheden en complexe situaties in de meest gevarieerde vormen aanduiden, maar daarentegen is zij arm aan woorden voor abstracte begrippen met algemeenen inhoud." [2]) En hij haalt naar Cassirer het voorbeeld aan van het Arabisch, waar een verbazingwekkend aantal woorden is om de kameel te benoemen in allerlei stadia en situaties, „terwijl het algemeen begrip ontbreekt".

Hier wordt weer iets meer gezegd dan te verantwoorden is. „Het algemene *woord*, de algemene naam of term ontbreekt", kan misschien juist zijn ; „het algemene *begrip*" zegt meer dan dat, en waarschijnlijk te veel. Dat het Nederlands geen algemene naam heeft, die rups, pop en vlinder onder één naam samenvat, wil nog niet zeggen, dat men er geen algemeen begrip voor kan hebben. Dat inderdaad de betreffende talen meer concreet schilderend zijn dan vele Westerse op bepaalde gebieden van het taalgebruik, is niet te ontkennen. Het is een rijker ontwikkeling in een bepaalde richting en een achterblijven in een andere. Maar beide mogelijkheden zijn aanwezig ; beide zien we uitgedrukt in de taal. Tegenover de aangehaalde voorbeelden kan men uit dezelfde taal woorden

[1]) Dr T. S. G. Moelia, *Het Primitieve Denken in de Moderne Wetenschap*, Groningen, 1933.
[2]) id., ibid., p. 160.

aanhalen, die veel algemener zijn dan de corresponderende Westerse. Wat het Arabisch in zijn vulgaire vorm betreft, merkt de Sahara-reizigster Rosita Forbes juist op: „Het gehele leven van den Bedoeien is zoo eenvoudig mogelijk, hij gebruikt heel weinig woorden en één woord heeft een dozijn beteekenissen. Bijvoorbeeld „shil" beteekent van alles als: neem weg, laad op, gooi weg, draagt, oppakken, uitpakken, laten vallen, verliezen.... De woestijnbewoners hebben geen namen voor de weinige planten en bloemen, die er groeien". [1]) Men make daar echter evenmin uit op, dat aan de verschillende planten in het denken éénzelfde begrip beantwoordt.

Op nog een tweede verschijnsel wijst Moelia [2]): „Door de gebondenheid aan de aanschouwing overheerscht in het primitieve denken de categorie der substantie. Deze verleent aan de taal een statisch karakter, een rustige eenvormigheid van uitdrukking, in tegenstelling tot die talen, waar verbale vormen en relatiewoorden de beweeglijkheid van de taal verhoogen..... Het is ook kenmerkend voor het substantieele karakter van het primitieve denken, dat bepaalde verbale vormen worden gezien als kwaliteiten van het subject en dat dit ook in de geschreven taal tot uitdrukking wordt gebracht. Zelfs wordt om verbale vormen te vermijden en het substantieel karakter van den zinsbouw te behouden van hulpwoorden gebruik gemaakt. Men denke slechts aan de Javaanse woorden: enggon (Ng) en anggèn (K)".

Overvloeien van helderheid doet deze passage niet. Men zou verwachten, dat tegenover de categorie der substantie die van het accidens, of laten we zeggen: van de eigenschap, geplaatst zou worden; of grammaticaal: tegenover het substantief het adjectief. Doch hier wordt alleen gesproken over verbale vormen — een grammaticale term! —, die niet gemakkelijk overeenkomen met „het substantieele karakter van het primitieve denken" noch met „het substantieel karakter van den zinsbouw" — hier wordt, vooral in het eerste geval, wel het logische aspect bedoeld —. Verder wordt uit het in modern Maleis naast elkaar voorkomen van verbale en substantivische vormen voor het aanduiden van een werking of gebeurtenis geconcludeerd tot een tendenz tot abstraheren, klaarblijkelijk uit het toenemend gebruik van verbale

---

[1]) R. Forbes, *Naar Koefara*, vert. door H. J. van Balen, Amsterdam 1923, p. 94.
[2]) Moelia, o.c. p. 165.

vormen op te maken [1]). En ten slotte zou voor dit substantieel karakter van het denken kenmerkend zijn, dat bepaalde verbale vormen worden gezien als kwaliteiten van het subject [2]).

Het is, bij ontbreken van nadere voorbeelden ter verklaring, wel zeer moeilijk de bedoeling van den schrijver te achterhalen. En we zullen ons niet in gissingen daaromtrent begeven. Het aangehaalde voorbeeld uit het Javaans, waar „enggon" zou gebruikt worden „om verbale vormen te vermijden" is al evenmin verhelderend, daar enggon steeds een verbale vorm bij zich heeft als bepaling van het aan enggon toegevoegde pronominaal suffix (enggonkoe ndjoepoek; enggoné mlakoe). De tegenstelling van substantief tegenover verbale vorm is trouwens voor deze talen — of laat ik me beperken, om niet het verwijt van voorbarig generalizeren retour te ontvangen: voor het Javaans — geen gelukkige verdeling. Dé grote indeling immers is hier: substantivisch-adjectivisch. Tot de laatste categorie behoren de vormen, die men verbale vormen noemt. Dat men ze met deze aparte benaming temidden der adjectivische vormen onderscheidt, geschiedt met enigen grond, maar ook niet zonder gevaar voor onrechtmatig ermee associeren van eigenaardigheden, aan het verbum in bekende Westerse talen eigen. Ze zijn echter slechts een onderdeel dezer categorie van adjectivische vormen. En neemt men de verdeling zó, dan lijkt er ons al heel weinig reden, voor deze taal van een overheersen van de substantivische categorie boven de adjectivische te spreken, althans niet in die mate, dat men er algemene conclusies voor het denken uit zou kunnen trekken.

We willen, na het vele negatieve, hier ook nog enig positief werk doen door op enkele eigenaardigheden van een Indonesische taal, het Oud-Javaans, te wijzen. Het zal misschien duidelijk

---

[1]) We zouden eer zeggen, dat voor het weergeven van een werking door een substantivische vorm groter abstractie nodig is dan door een verbale vorm. De werking, die in het subject inherent is, wordt als inherent weergegeven door een verbale vorm, als op zich staande door een substantivische.

De bedoeling van den schrijver is waarschijnlijk, erop te wijzen, hoe verbale *vormen* zonder meer substantivisch gebruikt gaan worden (membajarnja kasip, berdirinja sudah lama enz.). Het gaat hier echter o.i. over het gebruik van andere *vormen* voor het weergeven van een onveranderd gebleven gedachte. Conclusies omtrent ontwikkeling in het denken zijn hier dus niet op haar plaats.

[2]) Is het door de verbale vorm weergegevene — natuurlijk niet de verbale vorm zelf! — niet steeds, in welke taal ook, een kwaliteit van het subject, eigenschap van een bepaalde soort desnoods: voorbijgaande, dynamische, op een object gerichte of hoe dan ook, maar toch: eigenschap?

maken, hoe we ons dit onderzoek van verband tussen taal en denken voorstellen en hoe we, juist op grond van zulk onderzoek, ons huiverig voelen, wijdzwaaiende conclusies te trekken.

Voor het benoemen van de concrete persoon of zaak, als op zich staande beschouwd, heeft het Oud-Javaans het substantief (het noemwoord) of de eigennaam. Een bepalend lidwoord (ng, ang, ikang enz.) of een persoonaanduidend partikel (si, sang enz.) zondert in de gehele categorie, door het substantief aangeduid, een bepaald individu af (ng kuda, ikang kuda, het paard). Om aan te duiden, dat een eigenschap, in den ruimsten zin genomen, dus ook: het stellen van een handeling, het ondergaan van een handeling, het bezitten van iets enz. zich in dat substantief bevindt, dienen de adjectivische, de toeschrijvingswoorden. Ze komen veel voor als predicaat, daar dit gewoonlijk de toeschrijving van de eigenschap aan het subject is. Voorafgegaan door bepalend lidwoord of persoonaanduidend partikel kunnen ze ook gesubstantiveerd worden tot de drager van de eigenschap in concreto (ikang pinangan, sang mati, sang ahayu enz.).

We merken op, dat al het voorgaande op het concrete betrekking heeft.

Wordt echter de eigenschap als zodanig gesubstantiveerd, op zichzelf gezet, los van haar *in*-het-subject-zijn, dan heeft er een verdere abstractie plaats gehad (de schoonheid, het gegeten worden, het nemen). De uitdrukking van deze abstractie door een substantief is zeer normaal in het Oud-Javaans. Niet alleen wordt de stam zelf vaak gebruikt om de eigenschap substantivisch weer te geven (ruhur, hoogte ; galak, toorn, boosheid), maar ook de ka-. . .-an vormen, die op het eerste gezicht misschien als iets moderns zouden kunnen aandoen, zijn heel gewoon (kadurlabhan, moeilijk-verkrijgbaarheid ; kottaman, voortreffelijkheid, enz.). Daarnaast vinden we de substantivering van de handeling, en wel verschillend naarmate zij actief of passief beschouwd wordt : in het eerste geval met pa (pamangan, het eten ; pamutĕr, het draaien) ; in het tweede met ka-. . .-an (kapanganan, het gegeten worden ; kaputĕran, het gedraaid worden). Deze substantiveringen zijn hier veel frequenter dan in het Nieuw-Javaans, dat deze passieve substantivering zelfs niet meer kent.

Men heeft ze zo veelvuldig nodig, omdat het Oud-Javaans eigenlijk geen bijwoorden kent. Wat wil dat zeggen ?

Een bijwoord geeft de bepaling van een adjectivisch woord, geeft dus de nadere bepaling van een eigenschap, die als inherent in het subject wordt weergegeven (Hij weende *luid*). Zulk een nadere bepaling kan in de Oud-Javaanse taal in den regel slechts aan een substantief worden toegevoegd. Dus moet men de eigenschap substantiveren (zijn wenen was luid : akrak ta panangis nira).

Er is echter nog een andere manier, die men de meer concrete zou kunnen noemen. Men blijft de eigenschap in zijn concreet geheel zien, in zijn drager dus en als één geheel vormend met die drager. De bepaling van de eigenschap is dus ook tegelijkertijd de bepaling van de drager. Aan de laatste schrijft men dan ook onmiddellijk de bepaling toe (hij was luid, wenende : akrak ta sira tumangis).

Men zou dus, zoekende naar de logische achtergrond, naar het denken achter deze taaluitingen, geneigd zijn te zeggen :

In de concrete eenheid : drager-eigenschap (of handeling) is het de drager, die op de voorgrond treedt, zodat men de secundaire eigenschap, die strikt genomen alleen een bepaald aspect, een bepaalde kant nader beschrijft, aan hem, als het geheel representerend, toeschrijft. Men ziet meer de persoon, die de handeling verricht, dan de handeling, losgemaakt, geabstraheerd, van zijn drager. We vinden dus hier een geringere graad van abstractie. Toch worden we in onze conclusiedrang gematigd door ons de vele, boven beschreven, gevallen te herinneren, waar men de handeling wél abstraherend substantiveert.

Doch een neiging in deze richting mogen we toch wel aannemen, temeer daar we haar ook nog in een ander geval ontdekken. Er is namelijk nog een typische constructie, die, wanneer we haar met de overeenkomstige Nederlandse vergelijken, een verschuiving van abstract naar concreet te zien geeft.

Het Nederlands zegt : de reden van zijn komst. Het formele aspect in het geheel, waarvan men de oorzaak wil aanduiden (het komen in de komende persoon), wordt geabstraheerd en apart gezet. In het Oud-Javaans daarentegen zegt men bij voorkeur : de reden van hem, komende (hétu nira ḍateng of hétu nira n ḍateng). Men verbindt dus de reden met het concrete geheel, al ziet men heel goed, en drukt men dit ook in de toegevoegde bepaling uit, dat het alleen in dit bepaalde aspect is, dat de relatie van veroorzaakt-zijn, die men wil aanduiden, bestaat. We vinden zulk een constructie vooral bij woorden, die oorzaak, reden (hétu,

nimitta), middel (mãrga), gevolg, resultaat (phala) aangeven.

Ook daar, waar men de eigenschap of handeling niet als in de individuële persoon, waarover het gaat, maar meer in het algemeen weergeeft, wordt toch de verhouding van oorzakelijkheid met de *drager* van de eigenschap verbonden. Ya ta hétu ning anangis, zegt iemand over zich zelf, ter weergave van ons: dit is de reden van mijn wenen. Niet dus: ya ta hétu ninghulun anangis (dit is de reden van mij, wenende), maar toch nog steeds met aanduiding van de drager op vage, categorische wijze: dit is de reden van de wenende, in den zin van: dit is de reden van het wenen.

Ook hier zien we dus weer: meer de persoon, die de handeling verricht, dan de handeling losgemaakt van zijn drager. Maar nogmaals: Ver kunnen onze conclusies niet gaan omtrent een diepgaand verschil in wijze van denken tussen wat hier tot uitdrukking komt en wat we in Westerse talen vinden. Vooreerst omdat, we herhalen het, we hier met een *wijze van uitdrukking* te doen hebben, die niet zonder meer te vereenzelvigen is met de wijze van denken er achter. Vervolgens, omdat ook de andere, de naar de veronderstelling ,,Westerse", uitdrukkingswijze blijkt voor te komen: ya ta hétu ni galak nira (dat was de reden van zijn toorn) in plaats van: ya ta hétu nira (n) galak. En ten slotte, omdat een taal als de Latijnse, geliefd voorbeeld, wanneer men het ,,Westers denken" wil illustreren, al evenmin van deze concrete smetten blijkt vrij te zijn. Hebben we immers, in constructies als: ab urbe condita, ,,vanaf de gestichte stad" voor ,,vanaf de stichting der stad" niet eenzelfde verschijnsel?

Het bovenstaande moge een bescheiden illustratie zijn voor de wijze, waarop we ons een meer gefundeerd onderzoek van de taalstructuur als uiting van denkwijze voorstellen. Het moet er mee beginnen, zich te beperken tot een welomschreven, voor den onderzoeker te overzien gebied: niet allerlei talen, en uit verschillende stadia van ontwikkeling, door elkaar ten bewijze aanhalend. Het moet zijn zin voor verhouding bewaren en niet om het ene ,,ongewone" verschijnsel de negen en negentig ,,gewone" vergeten. Zoals het zich moet wachten, onder de dwang van bekende en vertrouwde categorieën te werken en deze a priori aan het nieuw te onderzoeken materiaal aan te leggen, zo moet het zich evenzeer hoeden voor het tegenovergestelde: het nu eens heel nieuw te willen maken, heel anders. Ook dit kan een mode, en een dwingende, worden.

Dan kan het zijn, dat er, zoals in het bovenstaande, niet zoveel verrassends en opwindends te voorschijn komt. Of misschien toch ook wel. Want dat is een kwestie van instelling. Er is iets, dat bij de studie van talen en denkwijzen nog veel verrassender is dan haar verschillen. Dat is haar overeenkomst. Er zijn oneindig veel mogelijkheden om verschillend te zijn. Er is er maar één om overeen te komen. En die ene mogelijkheid ziet men telkens en telkens weer verwerkelijkt. Slechts wie het eigene als vanzelfsprekend aanneemt, verliest zijn vermogen, zich over overeenkomst te verwonderen.

Er is geen reden om het te zien als de uiting van een teleurgesteld en vermoeid onderzoeker, maar eer als de verrassing van een steeds jong gebleven geest over het gevondene, wanneer Lévy-Bruhl in zijn laatste dagen zegt : La structure logique de l'esprit est la même dans toutes les sociétés connues, comme elles ont toutes une langue.

P. J. ZOETMULDER, JOGJAKARTA.

BIBLIOGRAFIE DER GESCHRIFTEN VAN PROF. DR. PH. S. VAN RONKEL

1892.

Das Malayische, die Handelssprache Ostindiens. Das Ausland 1892, p. 760-765.

1895.

De roman van Amir Hamza. Acad. Proefschrift. Leiden 1895. [VIII], 96 p., waarvan p. 93-96 stellingen. 8°.

De roman van Amir Hamza. [Volledige uitgave]. Leiden 1895. VIII, 254 p. 8°.

De Shah van Perzië over Nederland in 1888. De Gids 1895, II, p. 426-460.

1896.

Account of six malay manuscripts of the Cambridge University Library. BKI 46, p. 1-53.

Het Cambridge-handschrift Ll. 6.5. en het Leidsche handschrift der Hikayat Mohammed Hanafiyya. BKI 46, p. 54-62.

Een Soendaasch Hamzahverhaal. TBG 39, p. 212-220.

1897.

(Uitg.) Aanhangsel op het Maleisch-Nederlandsch woordenboek van H. VON DE WALL bewerkt door H. N. VAN DER TUUK. Batavia 1897. IV, 69 p. gr. 8°.

1899.

De Kroon der Koningen. TBG 41, p. 55-69.

Over invloed der Arabische syntaxis op de Maleische. TBG 41, p. 498-528.

1900.

(Red.) Tijdschrift voor de Indische Taal-, Land- en Volkenkunde uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel 42 (1900)—55 (1913).

Over een oude lijst van Maleische handschriften. TBG 42, p. 309-322.

1901.

Een Hebreeuwsch woord van Maleischen oorsprong? TBG 43, p. 243.

Het verhaal van den held Samā'oen en van Mariah de Koptische (Hikajat Samā'oen). TBG 43, p. 444-481. (Met tekst in Arab. en Jav. kar.).

Hindoestānī en Maleisch. TBG 43, p. 583-588.

Een Uilespiegel- en een Dwerghertverhaal in het Kangeansch. TBG 44, p. 60-72.

Poëtische geschiedenis van den Profeet in het Javaansch. TBG 44, p. 97-136.

Een toevoegsel op de Sadjarah Malajoe kortelijk weergegeven. TBG 44, p. 358-372.

De Maleische schriftleer en spraakkunst getiteld Boestânoe'l kâtibîna. TBG 44, p. 512-581.
Opgave van de op het Bataksche beeld inv. No. 9368 voorkomende inscripties, met vertaling in het Maleisch en korte inhoudsopgave in het Nederlandsch. Not. B.G. 1901, p. LXV-LXVIII.

1902.
Het Tamil-element in het Maleisch. TBG 45, p. 97-119.
Een Maleische brief van 1608 uit Siam gezonden aan den Hollandschen kapitein te Patani. TBG 45, p. 286-288. (Tekst in Arab. kar.).
L'élément hindoûstânî dans la langue malaise. Hommage au Congrès des Orientalistes de Hanoi. Batavia 1902. p. 1-6.

1903.
Arabische meervoudsvormen van Maleische woorden. Album-Kern, Leiden 1903, p. 283-286.
De oorsprong van het Maleische woord tjoema. TBG 46, p. 71-72.
Over den oorsprong van het Maleische woord binara. TBG 46, p. 92-94.
Een bericht over vampirisme bij een Syrischen schrijver. TBG 46, p. 95-96.
Over de herkomst van het Maleische woord djodo. TBG 46, p. 128-131.
De oorsprong van het Maleische woord bagai. TBG 46, p. 241-242.
Eene moderne Arabische verhandeling over de zwaartekracht. TBG 46, p. 243-286.
Over den oorsprong van het Maleische woord pawai. TBG 46, p. 469-471.
De oorsprong van het Maleische woord kamandikai. TBG 46, p. 476-477.
Tamilwoorden in Maleisch gewaad. TBG 46, p. 532-557.
Een Maleisch telwoord in het Telugu? TBG 46, p. 568.
Over den oorsprong van het Maleische woord satai. (Met naschrift van H. KERN). BKI 55, p. 49-52.
(Boekbespr.) De theorie der moslimsche wet en hare practijk in Nederlandsch-Indië. Javabode 1903, No. 261, 10 Nov. (Bespr. v. JUYNBOLL's Handleiding, 1ste dr.).

1904.
Het Maleische schrift. Weltevreden 1904. 24 p. 4°.
Idem. [Herdruk]. Weltevreden 1925. 36 p. 8°.
Over de herkomst van enkele Arabische bastaardwoorden in het Maleisch. TBG 47, p. 189-194.
Een Maleisch gezantschap naar het Tamilland. BKI 56, p. 311-316.

1905.
In memoriam Dr. J. L. A. Brandes. TBG 48, p. 89-105.
Koeda sĕmbĕrani. BKI 58, p. 483-488.

1908.
Maleische verhalen ten dienste van het onderwijs uitgegeven. Weltevreden 1908. 96 p. 8°. (Arab. kar.).
Idem. 2de druk. Weltevreden 1910. 92 p. 8°.
Idem. 3de druk [met weglating van verbindingswoorden en overbodige voegwoorden en wijziging van de spelling]. Weltevreden—Amersfoort 1918. [5], 111 p. 8°.
Idem. 4de druk. Weltevreden 1927.
Idem. 5de druk. Weltevreden—Amersfoort 1930. [5], 111 p. 8°.
In de catalogi van het Depot v. Leermiddelen wordt dit werk genoemd: Doea belas tjeritera (hoeroef Arab).
Een Maleisch contract van 1600. (Met facsimilé). BKI 60, p. 97-100.

Catalogus der Maleische handschriften van het Kon. Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië. BKI 60, p. 181-248.
Beschrijving der Maleische handschriften van de Bibliothèque Royale te Brussel. BKI 60, p. 501-520.

1909.

Catalogus der Maleische handschriften in het Museum van het Bataviaasch Genootschap van K. en W. Verh. Bat. Gen. LVII. XIX, 546 p. gr. 8°.
In memoriam. A. F. von Dewall. M. portr. en illustr. Weekblad voor Indië VI, p. 352-356.
Museum of the Batavian Society of Arts and Sciences. In: Twentieth Century Impressions of Netherlands India. London a.e. 1909. Ill.

1910.

(Boekbespr.) Geschiedenis der Preangerlanden. Bespr. v. De Haan, Priangan, deel I, TBG 52 (1910), p. 171-192; deel II, TBG 53 (1911), p. 221-228; deel III, TBG 54 (1912), p. 588-591; deel IV, TBG 55 (1913), p. 275-278.
(Anon.) Bij de afbeelding van het graf van Malik Ibrāhīm te Grĕsik. TBG 52, p. 596-600. Met 1 foto. (Get. Red.).

1911.

(Anon.) De datum op den grafsteen van Malik Ibrāhīm te Grĕsik. Meded. der Redactie. TBG 53, p. 372-374.

1912.

Une amulette arabo-malaise. Journal asiatique 1912, p. 299-309.
Sanskrit mahâjana — Maleisch mahdjana. TBG 54, p. 215-216.
Le Roman de la Rose dans la littérature malaise. (Traduction de F. P. H. Prick van Wely). Met Appendix: Le conte de la rose en version atchinoise. TBG 54, p. 487-502.
(Boekbespr.) Een nieuw boek over Midden-Celebes. (De Bare'e sprekende Toradja's van Midden-Celebes door N. Adriani en Alb. C. Kruyt). Java-Bode 24 Oct. 1912, 2de blad; 29 Juli 1913, 2de blad; 19 Oct. 1914, 2de blad.

1913.

Supplement to the catalogue of the arabic manuscripts preserved in the museum of the Batavia Society of Arts and Sciences. Batavia—The Hague 1913. IX, 554 p. 8°.
Bantĕnsche genealogie in een Arabisch handschrift. TBG 55, p. 259-266. (Tekst in Arab. kar.).
Een Minangkabausche taalpantang. TBG 55, p. 273-274.
(Anon.) Verhalen van Sumatra's Westkust (get. P.). Bataviaasch Nieuwsblad 1913. I. Nieuwe klanken. 24 Oct. 3de blad. — II. Groote verwachtingen. 8 Nov. 3de blad. — III. Van het zeestrand naar den meeroever. 10 Nov. 3de blad. — IV. Het feest aan het meer. 14 Nov. 2de blad. — V. Middeleeuwsche zaken. 20 Nov. 2de blad. — VI. [Zonder titel, over Tambo radjo]. 29 Nov. 2de blad en 1 Dec. 3de blad. — VII. Maleische brieven. 10 Dec. 2de blad. — VIII. Uit het Adat-boek. 13 Dec. 2de blad. — IX. Vervolg [v. h. vorige]. 24 Dec. 2de blad. — X. Passiespelen der Sipajers. 27 Dec. 4de blad. — Honderd jaren in het Geloof. 1914. 10 Jan. 4de blad. — 's Maleiers nacht en morgenstond. 15 Jan. 2de blad. — Matoermoepakat. 23 Jan. 2de blad. — Sarikat Islam. 7 Febr. 2de blad;

14 Febr. 2de blad; 24 Febr. 2de blad; 25 Febr. 2de blad. — Beschreven bijgeloof. 28 Febr. 2de blad; 4 Maart 2de blad.

1914.

De invoering van ons strafwetboek ter Sumatra's Westkust, naar aanteekeningen in een Maleisch handschrift. Ts.B.B. 46, p. 249-255.

Nota omtrent den Batoe Pandapatan te Tandjoeng, bij Fort van der Capellen. Oudh. Versl. 1914, p. 69-71. (Met 2 afb.).

Het Maleische woord tjindai verklaard? TBG 56, p. 131-136.

Maleisch labai, een Moslimsch-Indische term. TBG 56, p. 137-142.

Het verhaal van den Ondankbare (Kaba Sabaj nan Aloeih). TBG 56, p. 197-232. (Sabai nan Aloeih. Tjeritera Minangkabau lama dimelajoekan oléh TOELIS SOETAN SATI. Weltevreden 1929. 50 p. Met ill. 8°. Serie Volkslect. No. 855. 2de druk 1931. 44 p. 8°.).

Het heiligdom te Oelakan. TBG 56, p. 281-316. (Met tekst in Arab. kar.). Ook in Rapport ... 1916.

Oude Minangkabausche maandnamen. TBG 56, p. 326-333. Ook in Rapport ... 1916.

Nadere gegevens omtrent het Hasan-Hoesain feest. TBG 56, p. 334-344.

Brieven uit Atjeh toegelicht. Ts.B.B. 47, p. 36-48.

1915.

Een talisman uit Atjeh. Ind. Gids 1915, p. 478-487.

(Boekbespr.) Het nieuwste boek over eene inlandsche taal. (Rottineesche Spraakkunst door J. C. G. JONKER). Ind. Gids 1915, p. 1040-1044.

Inlandsche getuigenissen aangaande den Padri-oorlog. I-II. Ind. Gids 1915, p. 1099-1119. III-IV. Ibid. p. 1243-1259.

Prof. Dr. M. Th. Houtsma, 1890—14 Mei—1915. Eigen Haard 15 Mei 1915, p. 381-383. M. portr.

(Uitg.) Vertaling door drie ter Kweekschool te Fort de Kock studeerende Lampongsche jongelieden, van: Lampongsche dwerghertverhalen, medegedeeld door O. L. HELFRICH. Verh. Bat. Gen. LXI/4, p. 37-42.

1916.

Rapport betreffende de godsdienstige verschijnselen ter Sumatra's Westkust. Batavia, Landsdrukkerij 1916. 95 p. 4°. (Voor den dienst). Hierin de bijlagen: I. Het heiligdom te Oelakan (zie boven 1914). II. De soerau-boeken. III. Oude Minangkabausche maandnamen (zie boven 1914). IV. Menschenvergoding, vooral door vrouwen. V. Kamang-djimats. VI. Inhoud van het gedicht van Hadji Rasoel. VII. De Pandai Sikè'-zaak. VIII. Gemoderniseerd Koran-onderwijs. IX. De inlandsche pers over de sjarikat ilmoe. X. „Er is geen kadi in dit land." XI. Arabisch manifest in 1912 ook in S.W.K. verspreid. — Brief v. d. Adviseur v. Inl. Zaken d.d. 11.12.1914 en v. d. Ambtenaar v. d. beoefening der Ind. talen m.v. PH. S. VAN RONKEL d.d. 2.9.1915.

In en om de adat van Sumatra's Westkust. (Overzicht eener voordracht van Prof. Dr. PH. S. VAN RONKEL op 22 Maart 1916) door A. L. V[AN] A[ANHOLT]. Indologenblad 7 (1915/16), p. 207-209.

1917.

Moskeeën van Batavia. NION I (1916/17), p. 195-207. Geill.

De twee moskeeën en de adat. Kol.Ts. 6, p. 1589-1599.

(Boekbespr.) B. J. O. SCHRIEKE, Het boek van Bonang. Museum 24, kol. 208-211.

Het verhaal van Tamîm ad-Dârî. Versl. en Meded. Kon. Akad. Afd. Lett. 5, III (1918, afzonderl. versch. 1917), p. 167-174.
In dit jaar begon de tweede druk te verschijnen van de Encyclopedie v. Nederlandsch Indië. De naam van Prof. VAN RONKEL wordt onder de medewerkers genoemd in deel I-V en VII. Gesigneerd is slechts het artikel „Maleisch" (deel II (1918) p. 654-658). Zeker door v. R. geschreven is verder het artikel „Spat (Claas)" in deel VII (1935), p. 984 en vrijwel zeker ook de artikelen „Literatuur (Maleische)" deel II, p. 591 en 597 en „Sadjarah Malajoe" III (1919), p. 670.

1918.

Maleisch woordenboek. Maleisch-Nederlandsch, Nederlandsch-Maleisch. In de officieele Maleische spelling [met Lat. kar.]. Gouda 1918. IV, 306 p. 8°.
Idem. 2de druk. Gouda 1926. 302 p. 8°.
Idem. 3de druk. Den Haag 1930. 304 p. 8°.
Idem. 4de druk. Den Haag e.e. 1939. 311 p. 8°.
Idem. Facsimilé-uitgave van de 3de druk. Reprinted in the United States of America. Minden Press, New York, 1943.
Idem. 5de druk. 's Gravenhage-Batavia 1946. 313 p. 8°. (In een band, maar verder niets van doen hebbend, met A. L. N. KRAMER, Mal.-Ned. en Ned.-Mal. woordenlijst).
(Boekbespr.) Afgoderye der Oost-Indische Heydenen door PHILIPPUS BALDAEUS, uitg. A. J. DE JONG, 1917. Museum 25, kol. 106-109.
Drawidische volksnamen op Sumatra. BKI 74, p. 263-266.
Mededeelingen aangaande een palataliseerend Minangkabausch dialect. BKI 74, p. 407-418.
In Memoriam. Ch. A. van Ophuysen. Almanak van het L.S.C. 1918, p. 287-292. M. portr.
Daendels in de Maleische litteratuur. Kol.Ts. 7, p. 858-875 en 1152-1167.

1919.

Risalat hoekoem kanoen jaitoe Oendang-oendang Melaka. Leiden 1919. 8, 52 p. 8°. (Arab. kar.).
Oud-Javaansche aardrijkskundige namen verklaard? BKI 75, p. 1-7.
Verklaring van inheemsche termen in de beschrijving van het Ceilonsch volksrecht. BKI 75, p. 277-280.
Een Maleisch getuigenis over den weg des Islams in Sumatra. BKI 75, p. 363-378.
Aanteekeningen op een ouden Maleischen Ramajana-tekst. BKI 75, p. 379-383.
Zeventiende-eeuwsche wijsheid over het Maleisch. Kol. Ts. 8, p. 296-304.
(Anon.) Prof. mr. dr. J. Ch. G. Jonker †. N.R.C. 27 Juni 1919, Ochtendbl. C.

1920.

Grafmonumenten op het Maleische Schiereiland in een oud Maleisch werk vermeld. BKI 76, p. 162-171.

1921.

Supplement-Catalogus der Maleische en Minangkabausche handschriften in de Leidsche Universiteits-Bibliotheek. Leiden 1921. XXII, 316 p. 8°.
Maleische literatuur van verren oorsprong. Med. Kon. Akad. Afd. Lett. 53, Ser. A (1922, afz. uitg. no. 7, 28 p. 1921) p. 175-192.
(Boekbespr.) Minangkabau. Overzicht van land, geschiedenis en volk door M. JOUSTRA. De Ind. Mercuur 44, p. 839-840.

De raadselachtige toespraak van den Hindoe-bard in de Maleische Kronieken. BKI 77, p. 175-181.

1922.

Nogmaals de toespraak van den Hindoe-bard. BKI 78, p. 463-465.

A Tamil Malay Manuscript. Journal Straits Branch, RAS '85, p. 29-35.

1923.

(Boekbespr.) Een nieuw boek over een oude beschrijving van Indië en China (G. FERRAND, Voyage du marchand arabe Sulaymân). NION 8 (1923/24), p. 28-32. Geill.

1924.

Uit de geschiedenis onzer aanraking met de Maleische taal. Voordracht voor de Mij. Ned. Letterk. 11 Jan. 1924. Verslag in Handelingen 1924, p. 49-50 en in Vaderland 12 Jan. 1924, overgen. in Kol. Weekbl. 17 Jan. 1924, p. 4-5.

A preliminary notice concerning two old Malay inscriptions in Palembang (Sumatra). Acta Or. II, p. 12-21.

1925.

Toespraak ter opening van de jaarlijksche vergadering van de Mij. d. Ned. Letterk. 10 Juni 1925. Handel. Mij. Ned. Letterk. 1924-1925, p. 11-22. O.d.t. ,,De beoefening van Nederl. letteren in Indië of in verband met Indië vluchtig beschouwd" overgen. in Kol. Weekbl. 10 Dec. 1925, p. 1-4.

Bericht aangaande de jongste aanwinst van Maleische handschriften in het buitenland (Cambridge). Med. Kon. Akad. Afd. Lett. 59, Ser. A, 8 (1925), p. 183-198.

(Boekbespr.) De Mohammedaansche Wet: de Theorie, en de Practijk in Nederlandsch-Indië. Java-Bode 1925, No. 277, 27 Nov.; No. 278, 28 Nov. (Bespr. v. JUYNBOLL's Handleiding, 3de dr.).

1926.

(Boekbespr.) G. FERRAND, Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XVe et XVIe siècles. Tome I. Museum 33 (1926), kol. 18-20. Tome II. Ibid. 35 (1928), kol. 93-95.

Levensbericht van Dr. N. Adriani. Handel. en Levensber. Mij. Ned. Letterk. 1925-1926, p. 171-184.

De Maleische tekst der proclamatie van 1883 tot de bevolking van Sumatra's Westkust. Gedenkschr. 4 Juni 1926 Kon. Inst. T.L.V., p. 129-138.

Tweeërlei D in het Maleisch. Gedenkschr. 4 Juni 1926 Kon. Inst. T.L.V., p. 139-144. Excerpt hieruit eerder versch. in Verslag v. h. 3de Congres Oost. Genootsch., 1923, p. 27-28.

1927.

Over den wetenschappelijken arbeid van N. Adriani. Jrb. Kon. Akad. 1926-1927, p. 253 evv. (afz. pagin. 29 p.).

A Malay version of an Arabic popular romance [Hikayat Malik Saif al-Yazan]. Acta Or. V, p. 68-73.

1928.

(Boekbespr.) K. LOKOTSCH, Etymologisches Wörterbuch der Europäischen ... Wörter orientalischen Ursprungs. Museum 35, kol. 172-174.

(Uitg.) H. N. VAN DER TUUK, Maleisch leesboek, 7de stukje, bevattende: vier Maleische vertellingen en [in deze uitgave] het verhaal van Bibi Sabariah. Nieuwe uitgave. Leiden 1928. [6], 90 p. 8°. (Arab. kar.). Idem. 2de druk. Leiden 1935. [4], 96 p. 8°. (Arab. kar.).

1929.

The Rāmāyaṇa in Malay. Acta Or. VII, p. 319-324.

'Adat Radja-radja Melajoe naar drie Londensche handschriften [en een fragment uit de Sadjarah Melajoe]. Met steun van de Adatrechtstichting uitgeg. Leiden 1929. VII, 113 p. 8°. (Arab. kar.).

Zeventiende-eeuwsche beoefening van het Maleisch in Engeland. Feestb. Kon. Bat. Gen. 2 (1929), p. 309-315.

Talen in den Archipel. In : Neerlands Indië. Onder leiding van D. G. Stibbe samengesteld. [3de uitgave]. Amsterdam 1929. Hoofdstuk III, p. 111-118. Geill.

Language and Literature. In : Science in the Netherlands East Indies. Amsterdam 1929, p. 329-348.

Malays (Malais, Malaien). Artikel in de Encyclopaedie v. d. Islam, Engelse uitg. dl. III, p. 199-201 ; Franse III, p. 204-205 ; Duitse III, p. 205-207. De aflevering verscheen in 1929 ; het deel kwam compleet in 1936. (De Engelse tekst is de beste).

1931.

Les manuscrits indonésiens [du Legatum Warnerianum]. In : Quatre exquisses détachés relatives aux études orientalistes à Leiden. Leyde [1931]. p. 8-15.

1932.

Malay tales about conversion of Jews and Christians to Muhammedanism. Acta Or. X, p. 56-66.

Over Nederlands oudsten „Indoloog". Indologenblad, Lustrumnummer 1932, p. 21-26.

1933.

Iets over het Oostersche in onze taal. Toespraak 14 Juni 1933. Handel. Mij. Ned. Letterk. 1932-1933, p. 13-29.

Walbeehm als javanicus. Kol.Ts. 22, p. 126-129.

Sporen van Draviḍa-Bataksche betrekkingen ? Mededeeling voor het 7de congres v. h. Oost. Gen. Verslag (1933), p. 40-42.

Uit het mondaine leven te Batavia onder Gouverneur-Generaal Van der Capellen, naar eene Maleische kroniek. Ind. Gids 1933, p. 102-109.

1935.

Het Maleische adatwetboek van Koetai. Med. Kon. Akad. Afd. Lett. 80, Ser. B, 4 (1935), p. 127-181. (afz. pagin. 55 p.).

De Arabische [en] Maleische .... geschriften van het Volkenkundig Museum [van het Kon. Koloniaal Instituut te Amsterdam]. Meded. Kol. Inst. no. XXXVI, p. 145-158. (Ook enkele Javaanse hss. zijn hierin behandeld, benevens de Atjèhse door H. T. Damsté).

1936.

Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje †. Arabist en geleerde van groot formaat. Leidsch Dagblad, 29 Juni 1936. 1e blad, p. 1. M. portr.

In memoriam : Dr. Christiaan Snouck Hurgronje, 8 Febr. 1857—26 Juni 1936. (Met portret). BKI 94, p. 291-294.

Maleisch [Taal ; Letterkunde]. In : Winkler Prins' Alg. Encyclopaedie, 5de druk, deel 11, p. 648b-650b.

De telwoorden „acht" en „negen" in de Indonesische talen. Verslag v. h. 8e Congres v. h. Oostersch Gen. in Ned. 1936, p. 43-45. Met : Aanvulling na de gedachtenwisseling, p. 45-46.

1937.

Dr. C. Snouck Hurgronje. 8 Febr. 1857—26 Juni 1936. Jaarboekje voor geschiedenis en oudheidkunde van Leiden en Rijnland, 1936/37, p. LXV-LXVII.

Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje †. 8 Februari 1857—26 Juni 1936. Almanak Unitas Studiosorum Lugduno Batava, 7de jrg., p. 18-19. M. portr.

Minangkabausche Taal- en Letterkunde. In: Winkler Prins' Alg. Encyclopaedie, 5de druk, deel 12, p. 181.

1938.

L'unique manuscrit en langue indonésienne dans la Péninsule Ibérique. Actes du XXe Congrès intern. des Orientalistes, Bruxelles, Sept. 1938. p. 245-246.

Idem. Avec un facsimilé (page 7 du Ms. de Madrid). BKI 101 (1942), p. 395-402.

1939.

Eene Minangkabausche versie van de mirakelen van 'Abdoelkadir al-Djilani. Versl. v. h. 9de Congres v. h. Oost. Gen. geh. te Leiden, 12-14 April 1939, p. 29-31. (Korte inhoud in Cultureel Indië I (1939), p. 153).

1940.

In memoriam A. J. Wensinck. Almanak L.S.C. 1940, p. 91-92. M. portr.

1941.

Twee beschrijvingen van één collectie Maleische handschriften in het buitenland. [Verslag v. e. meded. 10de Congr. Oost. Gen.]. Jaarboek Oost. Inst. V, p. 54.

Een nieuwe uitgave van de Kroniek van Koetai. (Met Maleischen tekst). BKI 100, p. 405-414.

1942.

(Met N. Dt. Pamontjak) Vertaling van: Dajaksche adat in Goenoeng Taboer door S. Achmad en Djong Joe gl. Mangkoe-Radja. BKI 101, p. 30-48.

De beschrijving der verzameling Maleische handschriften te Berlijn van wijlen C. Snouck Hurgronje. [Uitwerking v. e. meded. op het 10e Congres v. h. Oost. Gen. in Nederland op 17 April 1941]. BKI 101, p. 97-106. (Verbeteringen, p. 405, n. 1).

De Maleische versie van den Arabischen populairen roman van den held Saif ibn Dzī'l-Jazan. BKI 101, p. 117-131. (Verbeteringen, p. 405, n. 1).

In memoriam Dr. h. c. Renward Brandstetter. 29 Juni 1860—17 April 1942. [Met bibliografie]. BKI 101, p. 133-140.

Aanteekeningen over Islam en folklore in West- en Midden-Java. Uit het reisjournaal van Dr. C. Snouck Hurgronje. M. 2 foto's. BKI 101, p. 311-339. (Met rectificatie ibid. 102, p. 576).

Maleisch mata. BKI 101, p. 405-408.

(Met N. Dt. Pamontjak) Eene verzameling Minangkabausche „adatspreuken". BKI 101, p. 409-458.

De eerste Europeesche Tamilspraakkunst en het eerste Malabaarsche Glossarium. Med. Ned. Akad. Afd. Lett. NR 5 no. 11 (1942), p. 543-598. (afz. pagin. 56 p.).

1943.
Renward Brandstetter. Beromünster, 29 Juni 1860 — Lugano, 17 April 1942. Handel. en levensber. Mij. Ned. Letterk. 1942-1943, p. 12-14.
(Boekbespr.) Kurt Wulff, Uber das Verhältnis des Malayo-Polynesischen zum Indochinesischen. Acta Or. XIX, p. 454-459.
(Boekbespr.) B. J. Bijleveld, Herhalingsfiguren in het Maleisch, Javaansch en Soendaasch. Museum 51 (1943/44), kol. 6-7.
De Maleische vertelling van den dief-schriftgeleerde en haar Arabisch origineel. BKI 102, p. 105-124.
Rānīrī's Maleische geschrift : Exposé der Religies. BKI 102, p. 461-480.
De persoonlijkheid van Dr. H. Neubronner van der Tuuk. [Uittreksel v.e. voordracht v. h. Oostersch Genootschap, zie beneden bij de niet gedrukte geschriften]. Cultureel Indië 5, p. 214-219. M. 3 portr.
Vertaling van : Instructie voor zelfbestuursambtenaren van den Jang Dipertoean Riau X (Far' al-ma'moer). Adatrechtbundel XLII, p. 258-264.

1945.
Een Maleisch geschrift, met nautische illustraties, over de geschiedenis van Banda. Cultureel Indië 7, p. 123-130. M. 4 afb.

1946.
Een Maleische afscheidsbrief van Raffles (met 2 foto's). BKI 103, p. 459-468.
Aanvulling der beschrijving van de Maleische en Minangkabausche handschriften, benevens een Atjehsch handschrift, in het bezit van het Kon. Inst. v. d. T.L. en V. BKI 103, p. 555-606.
Gevangenschap, angst en bevrijding in een, in Insulinde zeer populairen, heldenroman beschreven. Cultureel Indië 8, p. 37-42. M. reprod. v. 2 Perz. miniaturen.

1947.
Levensbericht van S. J. Esser. [Met bijl. : Lijst van nagelaten papieren.] Jaarboek Kon. Ned. Akad. 1946-1947, p. 159-169.

Niet gedrukt :
De uitwendige geschiedenis der Maleische taal. Handschr. Inst. Kern, 33 p. 4°. schoolschrift.
Dictaat vergelijkende Indonesische taalkunde. Handschr. Inst. Kern, 152 p. 4°. schoolschrift.
De persoonlijkheid van Dr. H. Neubronner van der Tuuk. Voordracht voor het Oostersch Genootschap 22 Mei 1943. 10 blz. fol. geroneografeerd. (Ex. in de verzameling overdrukken van de Maatsch. v. Lett.). Zie boven 1943.
Nadere gegevens over den taalgeleerde Dr. H. N. van der Tuuk. Voordracht voor het Oostersch Genootschap 18 Maart 1949. 5 blz. fol. geroneografeerd (Ex. in de verz. overdrukken v. d. Maatsch. v. Lett.).
2de Supplement op de Catalogus der Maleise hss. te Leiden (op fiches in de Univ. Bibl.).

P. VOORHOEVE, Leiden.

INHOUD

	Blz.
VOORREDE	5
Almarhum BAGINDA DAHLAN ABDULLAH, Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel berusia 80 tahun	7
WALTHER AICHELE, Hayam Wuruk als Tänzer	13
A. A. BAKE, A Javanese musicological puzzle	24
C. C. BERG, A question of principle in Indonesian comparative linguistics	27
C. T. BERTLING, Theorieën over relatie tussen taal en cultuur	32
F. D. K. BOSCH, Nogmaals oud-Javaans Bhujaṅga	42
A. A. CENSE, De verering van Sjaich Jusuf in Zuid-Celebes	50
G. COEDÈS, Le Çailendra « Tueur des héros ennemis »	58
W. PH. COOLHAAS, Oud nieuws uit Djambi	71
H. K. J. COWAN, Een volksverhaal van het Sentani-meer	83
H. T. DAMSTÉ, De man in de put, door alle eeuwen heen en in vele landen, ook op Atjèh	95
G. W. J. DREWES, De herkomst van het voegwoord bahwasanja	104
M. G. EMEIS, Bijdrage tot de vergelijking van het moderne Melaja-Maleis en de Bahasa Indonésia	117
A. A. FOKKER, Gelede zinsbouw	128
J. GONDA, Observations on ordinal numbers	135
K. A. H. HIDDING, Allah Ta'ala	146
C. HOOYKAAS, Een voorstel inzake pantun-vertaling	156
K. H. E. DE JONG, Camões en Indonesië	160
R. A. KERN, De conjunctief in het Boeginees	162
V. E. KORN, De oorsprong van het Djambische rijk, het rijkssieraad Si Goendjai en de eendagsvorst	170
C. A. MEES, Het verbum infinitum in het Indonesisch	188

Blz.

R. L. MELLEMA, De schepping van Adam volgens Javaans-Moslisme traditie. 196

C. NOOTEBOOM, Enkele feiten uit de geschiedenis van Manggarai (West-Flores) 207

L. ONVLEE, Over de mediae in het Soembanees en Sawoenees 215

TH. PIGEAUD, The romance of Amir Hamza in Java . . 235

PRIJOHUTOMO, Kesatuan dalam edjaan untuk bahasa² di Indonesia 241

G. F. PIJPER, De Aḥmadīah in Indonesia 247

R. ROOLVINK, De Indonesiase „dubbeltjes-roman" . . . 255

F. W. STAPEL, Nederlandse afstammelingen op Ceylon . . 265

TJAN TJOE SIEM, Darmawasana 269

A. TEEUW, Rijst en zo op Lombok 281

H. VAN DER VEEN, De samenspraak der beide priesters, de woordvoerders van bruid en bruidegom bij de huwelijksplechtigheid der Sa'dan-Toradja's 291

P. VOORHOEVE, Een werk van ar-Rānīrī terechtgebracht 307

J. WILS, De z.g. „possessieve flectie" 310

R. WINSTEDT, The cosmogony of the Malay magician . . 322

MOHAMMAD ZAIN, Kenang-kenangan kepada Professor Van Ronkel 328

P. J. ZOETMULDER, Taalstructuur en denkwijze 332

P. VOORHOEVE, Bibliografie der geschriften van Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel 346